

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919-1944

BAND 27

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**EINLEITUNG
IN DIE PHILOSOPHIE**



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29
herausgegeben von Otto Saame† und Ina Saame-Speidel

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1996
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.
Satz: Libro, Kriftel
Druck: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier · Printed in Germany
ISBN 3-465-02892-9 kt · ISBN 3-465-02893-7 Ln

INHALT

EINFÜHRUNG

Die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie

§ 1. Menschsein heißt schon philosophieren	1
§ 2. Einleiten besagt: In Gang bringen des Philosophierens	4
§ 3. Vorverständnis von Philosophie	6
§ 4. Wie verhält sich Philosophie zu Wissenschaft, Weltanschauung und Geschichte?	9

ERSTER ABSCHNITT

PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT

Erstes Kapitel

Was heißt Philosophie?

§ 5. Ist Philosophie eine Wissenschaft?	13
§ 6. Antike und neuzeitliche Auffassung von Philosophie	19
§ 7. Der Ausdruck »Philosophie«	20

Zweites Kapitel

Die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft

§ 8. Vorläufige Frage nach dem Wesen der Wissenschaft aus ihrer Krisis	26
a) Die Krisis im Verhältnis des Einzelnen zur Wissenschaft ...	27
b) Die Krisis der Wissenschaft hinsichtlich ihrer Stellung im Ganzen des geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins	30
c) Die Krisis im inneren Wesensbau der Wissenschaft selbst ...	35
§ 9. Neue Besinnung über das Wesen der Wissenschaft	40
a) Wissenschaft als methodische, systematische, exakte und allgemeingültige Erkenntnis	42
b) Wissenschaft und Wahrheit – <i>adaequatio intellectus ad rem</i>	44

VI

Inhalt

§ 10	Wahrheit als Satzwahrheit	46
	a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff	50
	b) Wahrheit als Charakter eines Satzes Verbindung von Subjekt und Prädikat	51
	c) Ansatz des Wahrheitsproblems in der Antike	57
§ 11	Zum Problem der Subjekt Objekt Beziehung Prädikative und veritative Beziehung	62

*Drittes Kapitel
Wahrheit und Sein.
Vom ursprünglichen Wesen der Wahrheit
als Unverborgenheit*

§ 12	Das ursprüngliche Wesen der Wahrheit	68
	a) Rückgang hinter die Subjekt Objekt Beziehung das Sein bei	70
	b) Das Sein bei als Existenzbestimmung des Daseins	72
	c) Die Bekundung des Seienden in Bewandtniszusammenhängen	75
	d) Wahrheit als Unverborgenheit Verschiedene Weisen der Offenbarkeit des Seienden	78
§ 13	Seinsart und Offenbarkeit Verschiedene Seinsarten des Seienden	83
	a) Zusammenvorhandensein – Miteinandersein	86
	b) Miteinandersein Sichverhalten mehrerer zu Selbigem	89
	c) Selbigkeit	92
	d) Das Selbige als Gemeinsames	97
	e) Teilhaberschaft ein Gemeinsames?	101
	f) Vom Seinlassen der Dinge	102
§ 14	Wir teilen uns in die Unverborgenheit des Seienden	105
	a) Miteinandersein ist ein Sichtteilen in Wahrheit	107
	b) Die Unverborgenheit von Vorhandenem	110
	c) Die Zugehörigkeit der Wahrheit zum Dasein erklärt die Wahrheit nicht als etwas »Subjektivistisches«	113
	d) Sein bei Vorhandenem und Miteinandersein gehören gleichursprünglich zum Wesen des Daseins	117
	e) Das Entdeckendsein des Daseins Wahrheit von Vorhandenem und Zuhandenem als Entdecktheit	121

Viertes Kapitel
Wahrheit – Dasein – Mit-sein

§ 15	Entdeckendsein beim frühzeitlichen und fruhmenschlichen Dasein	123
§ 16	Entdecktheit von Vorhandenem und Offenbarkeit des Daseins	126
§ 17	Die Offenbarkeit des Daseins qua Da sein	132
§ 18	Dasein und Mit-sein	137
§ 19	Leibniz' Monadologie und die Interpretation des Miteinanderseins	142
§ 20	Gemeinschaft auf dem Grunde des Miteinander	145

Fünftes Kapitel
Der Wesensbereich der Wahrheit
und das Wesen der Wissenschaft

§ 21	Zusammenfassung der Interpretation der Wahrheit	149
§ 22	Die Bestimmung des Wesens der Wissenschaft aus dem ursprünglichen Wahrheitsbegriff	156
	a) Wissenschaft eine Art von Wahrheit?	158
	b) Vorwissenschaftliches und wissenschaftliches Dasein	160
	c) Wissenschaftliche Wahrheit	166
§ 23	Wissenschaft als mögliche Grundhaltung der menschlichen Existenz $\beta\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ – <i>vita contemplativa</i>	167
§ 24	Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis im $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ als Offenbarmachen des Seienden	174
§ 25	Konstruktion des Wesens der Wissenschaft	179
	a) In der Wahrheit sein um der Wahrheit willen	179
	b) Die Urhandlung Das Seinlassen des Seienden	183
§ 26	Der Wandel des Seinsverständnisses im wissenschaftlichen Entwurf Die neue Bestimmung des Seienden als Natur	185
	a) Die Vorgängigkeit des Verstehens von Sein vor jedem Begreifen	190
	b) Wandel des Seinsverständnisses ein Beispiel aus der Physik	193
	c) Die Positivität der Wissenschaft Der vorgängige, ungegenständliche, feldabsteckende Entwurf der Seinsverfassung	196

VIII

Inhalt

Sechstes Kapitel *Zum Unterschied von Wissenschaft und Philosophie*

§ 27	Der Entwurf der Seinsverfassung des Seienden als innere Ermöglichung der Positivität, d. h. des Wesens der Wissenschaft Vorontologisches und ontologisches Seinsverständnis	198
§ 28	Ontische und ontologische Wahrheit Wahrheit und Transzendenz des Daseins	203
§ 29	Philosophieren als Transzendieren gehört zum Wesen des menschlichen Daseins	214
§ 30	Der unterschiedliche Fragebereich von Philosophie und Wissenschaft	217
§ 31	Eine Zusammenfassung des Vorstehenden Seinsverständnis als Urakt des Daseins die Möglichkeit der ontologischen Differenz Die ontologische Differenz und der Unterschied von Philosophie und Wissenschaft	221

ZWEITER ABSCHNITT PHILOSOPHIE UND WELTANSCHAUUNG

Erstes Kapitel *Weltanschauung und Weltbegriff*

§ 32	Was ist Weltanschauung?	229
	a) Das Wort ›Weltanschauung‹	230
	b) Interpretationen von Weltanschauung Dilthey – Jaspers Scheler	235
§ 33	Was heißt Welt?	239
	a) Der Weltbegriff in der antiken Philosophie und im frühen Christentum	240
	b) Der Weltbegriff in der Schulmetaphysik	244
§ 34	Kants Weltbegriff	248
	a) Kants Weltbegriff in der »Kritik der reinen Vernunft«	252
	b) Exkurs Kants Grundlegung der Metaphysik	258
	α) Die Hauptthesen	258
	β) Die Durchführung	264
	c) Exkurs Kants Dialektik	275
	d) Kants Begriff der ›Idee‹	279

e) Welt als Idee der Totalität der Erscheinungen Korrelat der endlichen menschlichen Erkenntnis	288
f) Idee und Ideal Die volle Bestimmtheit des Weltbegriffs als transzendentes Ideal	290
g) Die existenzielle Bedeutung des Weltbegriffs	297

*Zweites Kapitel
Weltanschauung und In der Welt sein*

§ 35 Dasein als In der Welt sein	305
§ 36 Welt als »Spiel des Lebens«	309
a) Das In der Welt sein als ursprüngliches Spiel der Transzendenz	311
b) Transzendenz qua Seinsverständnis als Spiel	315
c) Die Korrelation von Sein und Denken Ihre Verengung in der »logischen« Auslegung des Seinsverständnisses	317
§ 37 Gewinnung eines konkreteren Verständnisses der Transzendenz	323
a) Selbstheit (Umwillen seiner) als Seinsbestimmung des Daseins Die Preisgegebenheit als innere Bestimmung des In der Welt seins	323
b) Preisgegebenheit als Geworfenheit	328
c) Faktizität und Geworfenheit Nichtigkeit und Endlichkeit des Daseins Zerstreuung und Vereinzelung	331
d) Die Haltlosigkeit des In der Welt seins	337
§ 38 Der Strukturcharakter der Transzendenz	338
a) Rückblick auf den gewonnenen Strukturcharakter des In der Welt seins	338
b) Weltanschauung als Sichhalten im In der Welt sein	341

*Drittes Kapitel
Das Problem der Weltanschauung*

§ 39 Grundfragen des prinzipiellen Problems der Weltanschauung	344
a) Weltanschauung als faktisch ergriffenes In der Welt sein	344
b) Der Weltanschauungsbegriff bei Dilthey	346
§ 40 Wie verhält sich Weltanschauung zum Philosophieren?	354
a) Die vulgare Form des Problems Kann und soll die Philosophie eine wissenschaftliche Weltanschauung ausbilden?	354
b) Zur Geschichtlichkeit von Weltanschauungen	356

§ 41.	Zwei Grundmöglichkeiten der Weltanschauung	357
a)	Weltanschauung im Mythos: Bergung als Halt im übermächtigen Seienden selbst	357
b)	Entartung der Bergung: zum Betrieb gewordene Weltanschauung	363
§ 42.	Die andere Grundmöglichkeit: Weltanschauung als Haltung ...	366
a)	Weltanschauung als Haltung und die aus ihr entspringende Auseinandersetzung mit dem Seienden	366
b)	Weltanschauung als Haltung und der Wandel der Wahrheit als solcher	370
c)	Formen der Entartung der Weltanschauung als Haltung ...	372
§ 43.	Zum inneren Verhältnis von Weltanschauung als Haltung und Philosophie	376
a)	Zur Problematik dieses Verhältnisses	376
b)	Philosophie ist Weltanschauung als Haltung in einem ausgezeichneten Sinne	379
§ 44.	In der Weltanschauung als Haltung bricht das Seinsproblem auf	382
a)	Das Erwachen des Seinsproblems aus der Weltanschauung im Mythos als Bergung	383
b)	Geschichtliche Formen der Ausbildung von Philosophie aus der Weltanschauung als Bergung und Haftung	386

Viertes Kapitel

Der Zusammenhang von Philosophie und Weltanschauung

§ 45.	Seinsproblem und Weltproblem	391
a)	Die Seinsfrage als Frage nach dem Grund und das Weltproblem	392
b)	Im Seins- und Weltproblem bringt sich die Transzendenz zur begrifflichen Ausarbeitung	395
§ 46.	Philosophie als Grund-haltung: Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde	397
<i>Nachwort der Herausgeber</i>		403

EINFÜHRUNG

Die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie

§ 1. Menschsein heißt schon philosophieren

Die Aufgabe dieser Vorlesung ist eine Einleitung in die Philosophie. Wenn Sie die Absicht haben, sich in die Philosophie einführen zu lassen, dann liegt dem die Voraussetzung zugrunde, daß wir zunächst »außerhalb« der Philosophie stehen. Daher bedarf es eines Weges, der von diesem Standort außerhalb der Philosophie in das Gebiet der Philosophie über- und hineinleitet.

Das scheint ein so einfacher Tatbestand, daß man ihn nur anzudeuten braucht, um ihn als einen selbstverständlichen Ansatz der Einleitung in die Philosophie zu verstehen. Der Weg der Einleitung solle in das Gebiet der Philosophie führen. Damit wir aber die Richtung des Weges nicht verfehlen, müssen wir im voraus das Ziel kennen. Also bedürfen wir schon vor der Einleitung und für sie einer vorausgehenden Vorstellung davon, was Philosophie ist. Damit kommt eine Schwierigkeit in das ganze Vorhaben, aber nur scheinbar; denn wir sind ja nicht völlig vom Gebiet der Philosophie abgeschnürt. Wir haben gewisse Kenntnisse von dem, was heute als Philosophie gilt bzw. wir können uns in der philosophischen Literatur darüber ungefähr orientieren, was Philosophie bedeutet. Wir haben überdies in den Handbüchern der Geschichte der Philosophie ein Mittel, uns über diesen oder jenen Philosophen, dieses oder jenes System Auskunft zu beschaffen. Schwierig wird die Aufgabe freilich wieder, wenn wir vor die Entscheidung kommen, welcher der Philosophen nun maßgebend sein soll: Kant oder Hegel, Leibniz oder Descartes, Platon oder Aristoteles. Aber

auch dem ist abzuhelpfen, indem wir – und das soll gerade die Einleitung – versuchen, uns über alle Philosophen und die ganze Geschichte der Philosophie, mindestens in den Hauptzügen, einen Überblick zu verschaffen.

Allein, wir wollen nicht nur eine historische Kenntnis dessen, was Philosophie gewesen ist, sondern wir wollen die »Probleme« des Gebietes der Philosophie kennenlernen, die verschiedenen Problembezirke der philosophischen Disziplinen – Logik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik – freilich nicht eingehend, aber doch im Umriß, so daß wir sehen, wie die Disziplinen unter sich geordnet sind, wie sie zusammen stehen, wie sie ein System der Philosophie bilden. Die Einleitung in die Philosophie muß neben der historischen Seite eine systematische haben, und beide können sich auf das Trefflichste ergänzen.

Wenn wir am Ende des Semesters eine solche historische und systematische Einleitung durchlaufen haben, sind wir glückliche Besitzer von Kenntnissen des historischen und systematischen Gebietes der Philosophie. Freilich will der Eindruck nicht ganz schwinden, daß dieses Gebiet zwar sehr mannigfaltig, aber ebenso unsicher und wechselnd ist; vor allem aber verstärkt sich das mehr oder minder eingestandene Gefühl, daß wir mit dem Gehörten eigentlich nichts anfangen können. »Fachphilosophen« mögen sich damit beschäftigen und glauben, den Wirrwarr der Meinungen endlich zu beseitigen.

Wenn solche Besinnung sich regt, ist es freilich schon viel. Zumeist aber regt sich überhaupt nichts mehr. Man hat auch einmal eine Vorlesung über Philosophie gehört – schließlich darf man seine allgemeine Bildung nicht ganz vernachlässigen, wenngleich es heute viel wichtiger ist, über die neuesten Typen von Rennwagen oder die jüngsten Bestrebungen auf dem Gebiet der Filmkunst Bescheid zu wissen.

So ist die Situation gegenüber der Philosophie, und sie wird trotz der vielen Einleitungen in gewissem Umfang immer so bleiben. Warum ist sie aber überhaupt trotz der vielen Einleitungen derart? Weil eine Einleitung in die Philosophie nach der

besprochenen Art lediglich aus der Philosophie hinausleitet, – nicht nur das, sondern überdies die Meinung erweckt, man sei nun in die Philosophie eingeführt. Und warum muß die gekennzeichnete übliche Einleitung in die Philosophie notwendig versagen? Weil sie in ihrem Ansatz auf einer Grundtäuschung beruht. Der Ansatz geht von der Voraussetzung aus, daß wir, die in die Philosophie hineingeleitet werden sollen, zunächst unseren Standort außerhalb der Philosophie haben und daß die Philosophie selbst ein Gebiet sei, in das hinein der Weg genommen werden soll (vgl. unten S. 219).

Aber wir sind gar nicht »außerhalb« der Philosophie, und das nicht deshalb etwa, weil wir vielleicht gewisse Kenntnisse über Philosophie mitbringen. Auch wenn wir von Philosophie ausdrücklich nichts wissen, sind wir schon in der Philosophie, weil die Philosophie in uns ist und zu uns selbst gehört, und zwar in dem Sinne, daß wir immer schon philosophieren. Wir philosophieren auch dann, wenn wir nichts davon wissen, auch dann, wenn wir nicht »Philosophie treiben«. Wir philosophieren nicht dann und wann, sondern ständig und notwendig, sofern wir als Menschen existieren. Als Mensch da sein, heißt philosophieren. Das Tier kann nicht philosophieren; Gott braucht nicht zu philosophieren. Ein Gott, der philosophierte, wäre kein Gott, weil das Wesen der Philosophie ist, eine endliche Möglichkeit eines endlichen Seienden zu sein.

Menschsein heißt schon philosophieren. Das menschliche Dasein steht als solches schon, seinem Wesen nach, nicht gelegentlich oder gelegentlich nicht, in der Philosophie. Weil nun aber das Menschsein verschiedene Möglichkeiten, mannigfache Stufen und Grade der Wachheit hat, kann der Mensch in verschiedener Weise in der Philosophie stehen. Entsprechend kann die Philosophie als solche verborgen bleiben oder sich bekunden im Mythos, in der Religion, in der Dichtung, in den Wissenschaften, ohne daß sie als Philosophie erkannt wäre. Weil nun die Philosophie als solche sich auch ausdrücklich und *eigens* ausbilden kann, sieht es so aus, als stünden diejenigen, die sich

am ausdrücklichen Philosophieren nicht beteiligen, außerhalb der Philosophie.

Wenn nun aber das menschliche Dasein wesentlich schon in der Philosophie steht, dann wird eine Einleitung in dem gekennzeichneten Sinne als Hineinführung in das Gebiet der Philosophie von einem Standort außerhalb ihrer sinnlos. Wozu dann überhaupt noch eine »Einleitung in die Philosophie«? Warum dann mit diesem Brauch nicht brechen?

§ 2. Einleiten besagt: In Gang bringen des Philosophierens

Wenn wir uns trotzdem eine Einleitung in die Philosophie zur Aufgabe machen, dann muß sie einen anderen Charakter haben. Zwar sieht es so aus, als stünden wir zunächst außerhalb der Philosophie. Die Frage ist: Worin hat dieser Anschein und Schein seinen Grund? Wenn die Philosophie schon in unserem Dasein als solchem liegt, dann kann jener Schein nur daraus entspringen, daß die Philosophie in uns gleichsam schläft. Sie liegt in uns, wenngleich gefesselt und verstrickt; sie ist noch nicht frei, noch nicht in der ihr möglichen Bewegung. Die Philosophie geschieht nicht in uns so, wie sie am Ende geschehen könnte und sollte.

– Deshalb bedarf es der Einleitung. Aber Einleitung heißt jetzt nicht mehr: Hineinführen von einem Standort außerhalb in das Gebiet der Philosophie, sondern Einleiten besagt jetzt: in Gang bringen des Philosophierens, die Philosophie in uns zum Geschehen werden lassen. Einleitung in die Philosophie heißt: Einleiten (in Gang bringen) des Philosophierens. Doch wie sollen wir dies bewerkstelligen? Wir können doch nicht durch irgendeinen Trick, eine Technik oder Zauberei in den Zustand des Philosophierens versetzt werden.

Die Philosophie soll in uns frei werden, d.h. sie soll zur inneren Notwendigkeit unseres eigensten Wesens werden, dergestalt, daß sie diesem Wesen seine eigenste Würde gibt. Was aber

so in uns frei werden soll, müssen wir in unsere Freiheit aufnehmen, wir müssen selbst das Philosophieren in uns frei ergreifen und erwecken.

Aber hierzu müssen wir es doch schon wieder kennen; wir bedürfen eines Vorverständnisses der Philosophie. So könnte es sein, daß wir uns an die Geschichte der Philosophie halten müssen. Vielleicht ist die Geschichte, aber nicht nur die der philosophischen Literatur, in einem sehr viel ursprünglicheren Sinne wesentlich für das Philosophieren. Es wäre, aus Gründen, die wir noch einsehen werden, ein grober Irrtum zu meinen, wir könnten je unter völliger Abwerfung der geschichtlichen Überlieferung die Philosophie ausbilden.

Aber aus all dem folgt nicht, daß der übliche Weg einer historischen Übersicht über die Geschichte der Philosophie irgend etwas Wesentliches leisten könnte für unsere Absicht, das Philosophieren einzuleiten. Kenntnisse, und gar umfassende gelehrte Kenntnisse darüber erwerben, was und wie Philosophen gedacht haben, mag von Nutzen sein, aber nur nicht für das Philosophieren. Im Gegenteil: Der Besitz von Kenntnissen über Philosophie ist die Hauptursache der Täuschung, man sei damit zum Philosophieren gelangt.

Wie anders aber läßt sich ein Vorverständnis der Philosophie gewinnen, dessen wir bedürfen, wenn das Philosophieren nicht ein blinder Vorgang, sondern ein in Freiheit ergriffenes Handeln sein soll? Dieses Vorverständnis der Philosophie müssen wir offenbar in der Weise suchen, die uns durch das Wesen des Philosophierens schon vorgezeichnet ist. Wir wissen darüber jetzt nur im Sinne einer Behauptung: Das Philosophieren gehört zum menschlichen Dasein als solchem. In diesem als solchem geschieht es und hat es seine Geschichte (vgl. unten S. 226).

Im Dasein soll Philosophieren in Gang kommen. Aber menschliches Dasein existiert ja nicht und nie so im allgemeinen, sondern jedes Dasein existiert, wenn es existiert, als es selbst. In unserem Dasein selbst soll das Philosophieren zum

Geschehen gebracht werden. In unserem Dasein – aber auch nicht so im allgemeinen, sondern in unserem Dasein jetzt und hier, in diesem Augenblick und in den Perspektiven, die dieser Augenblick hat, in dem wir uns anschicken, von der Philosophie zu handeln. In uns soll Philosophie frei werden, in uns in dieser Lage. In welcher? In derjenigen, die jetzt die Existenz unseres Daseins, d. h. das Wählen, Wollen, Tun und Lassen primär und wesentlich bestimmt.

§ 3. Vorverständnis von Philosophie

Wodurch ist jetzt unsere ganze Existenz entscheidend bestimmt? Dadurch, daß wir das Bürgerrecht an der Universität beanspruchen. Mit diesem Anspruch aber haben wir unserem Dasein eine Bindung gegeben; mit dieser Bindung ist in unser Dasein eine bestimmte Richtung geschlagen, in unserem Dasein hat sich etwas entschieden. Das kann entweder in der Klarheit über unsere Existenz geschehen oder auch nicht – wir können aus Konvention, sogar aus Verlegenheit in den Daseinskreis der Universität geraten sein.

Wenn wir uns hier nicht lediglich herumtreiben, teils um allerlei brauchbare Dinge zu lernen, teils um uns in einer neuen Form zu amüsieren, dann muß sich in uns etwas entschieden haben. Jede Entscheidung der Existenz ist ein Einbruch in die Zukunft des Daseins.

Was hat sich entschieden? Unser Beruf. Unter Beruf verstehen wir aber nicht die äußere Lebensstellung und gar ihre Einstufung in eine bestimmte und gar gehobene Gesellschaftsklasse. Unter Beruf verstehen wir die innere Aufgabe, die sich das Dasein im Ganzen und Wesentlichen seiner Existenz vorgibt. Die geschichtliche faktische Auswirkung des Berufs bedarf immer einer äußeren Lebensstellung, aber erstlich und letztlich bleibt diese von nachgeordneter Bedeutung.

Inwiefern haben wir aber unserem Dasein mit dem Anspruch

auf das akademische Bürgerrecht einen besonderen Beruf gegeben? Mit diesem Anspruch – sofern wir ihn überhaupt verstehen – haben wir die Verpflichtung in unser Dasein gepflanzt, im jeweiligen Ganzen des geschichtlichen Miteinanderseins so etwas wie eine Führerschaft zu übernehmen. Darunter verstehen wir nicht die äußere Übernahme eines sogenannten leitenden Postens im Gebiet des öffentlichen Lebens, nicht, daß wir vielleicht da und dort die Rolle des Vorgesetzten oder Direktors spielen, sondern Führerschaft ist die Verpflichtung zu einer Existenz, die in gewisser Weise die Möglichkeiten menschlichen Daseins im Ganzen und Letzten ursprünglicher versteht und in diesem Verstehen Vorbild sein soll. Um das zu sein, ist keineswegs erforderlich, daß jemand zu den Prominenten gehört. Noch weniger aber schließt diese Führerschaft schon ohne weiteres irgend eine moralische Überlegenheit gegenüber anderen in sich – im Gegenteil, die Verantwortung, die gerade solche unkontrollierbare und schlechthin unöffentliche Führerschaft bei sich trägt, ist eine ständige und verschärfte Gelegenheit zum moralischen Versagen des Einzelnen.

Warum liegt nun aber gerade in der wirklichen Zugehörigkeit zur Universität ein eigener Anspruch auf solche Führerschaft? Er ergibt sich daraus, daß die Universität durch die Pflege der wissenschaftlichen Forschung und in der Mitteilung einer wissenschaftlichen Bildung dem Dasein die Möglichkeit zu einer neuen Stellung im Ganzen der Welt bereitlegt, in der alle Bezüge des Daseins zum Seienden eine Wandlung erfahren und es in neuer Weise allen Dingen verwandter werden kann, nicht muß, weil eine eigene Durchsichtigkeit und Aufklärung in das Dasein kommt.

Daß wir mehr wissen als andere und manches besser, daß wir in den Besitz von Berechtigungs- und Examensscheinen kommen, ist völlig belanglos. Daß aber das ganze Dasein von einem inneren Vorzug durchwaltet wird, den an sich keiner von uns sich verdient hat, daß also in einem ursprünglicheren Grunde die Wissenschaft in uns die Möglichkeit einer unauffälligen und

darum aber umso wirksameren Führerschaft im Ganzen der menschlichen Gemeinschaft ausbildet, bestimmt den Augenblick unseres jetzigen Daseins.

Wissenschaft und Führerschaft, beide in dieser Einheit, sind demnach die Mächte, unter die jetzt unser Dasein – wenn es überhaupt irgendeine Helle hat – gestellt ist, nicht im Sinne einer flüchtigen Episode, sondern als ein einmaliges Stadium, das die Einzigkeit unseres Daseins wesentlich bestimmt. Wenn wir die Philosophie in unserem Dasein hier und jetzt frei werden lassen wollen und wenn es die Aufgabe des Einleitens ist, das Philosophieren in Gang zu bringen, dann werden wir auch aus dieser Situation heraus ein gewisses Verständnis dessen gewinnen, was Philosophie besagt. Dieses Vorverständnis, das wir zunächst benötigen, müssen wir aus einer Aufhellung des Wesens der Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Führerschaft schöpfen.

Führerschaft bestimmt den Beruf Ihres Daseins, schon einzig deshalb, weil Sie jetzt an der Universität existieren. Führerschaft bedeutet aber hier: das Verfügen über höhere und reichere Möglichkeiten menschlicher Existenz, die den anderen nicht aufgedrängt, wohl aber unaufdringlich und so einzig wirksam vorgelebt werden. Diese verborgene Vorbildlichkeit echter Führerschaft bedarf aber ihrer eigenen Klarheit und Sicherheit, d.h. das Dasein bedarf selbst einer ständig sich erneuernden Besinnung auf die Grundstellungen des Daseins zum Ganzen des Seienden, eine Besinnung aber, die sich unmittelbar aus der jeweiligen geschichtlichen Lage des Daseins bestimmt und in sie hinein sich auswirkt. Was so in der Führerschaft – freilich nicht nur in ihr – liegt, nennen wir Weltanschauung.

So besagt die Aufgabe, ein Vorverständnis von Philosophie aus den jetzt unser Dasein bestimmenden Mächten zu gewinnen, nichts anderes als die Frage zu stellen: Wie verhält sich Philosophie zu Führerschaft, Weltanschauung und Wissenschaft?

§ 4. *Wie verhält sich Philosophie zu Wissenschaft, Weltanschauung und Geschichte?*

Wir werden im besonderen zu fragen haben: Ist Philosophie eine Wissenschaft unter anderen Wissenschaften oder ist sie die »allgemeine« Wissenschaft im Unterschied zu den Einzelwissenschaften oder ist sie die »Grundwissenschaft« gegenüber den abgeleiteten Wissenschaften oder ist sie überhaupt keine Wissenschaft, d.h. in ihrem Wesen gar nicht zu treffen, wenn sie unter dem allgemeinen Begriff Wissenschaft untergebracht und eingeordnet wird?

Entsprechend werden wir bezüglich Philosophie und Weltanschauung zu fragen haben: Ist es Aufgabe der Philosophie, eine Weltanschauung auszubilden, ist sie die Lehre von solchen oder hat sie primär mit Welt-bildung nichts zu schaffen? Beruht die Philosophie auf einer Weltanschauung, oder ist dieser Zusammenhang überhaupt nicht entscheidend?

Schließlich nehmen wir beide Fragegruppen zusammen: Ist Philosophie *entweder* Wissenschaft *oder* Weltanschauung, oder ist Philosophie *sowohl* Wissenschaft *als auch* Weltanschauung, oder ist Philosophie *weder* Wissenschaft *noch* Weltanschauung?

Aber all diese Fragen über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, Philosophie und Weltanschauung, Wissenschaft und Weltanschauung wollen wir nicht so erörtern, daß wir gleichsam feste Größen gegeneinander halten – wir wissen ja noch gar nicht, was Philosophie ist. Vielmehr fragen wir, ausgehend von den bestimmenden Mächten Wissenschaft und Weltanschauung, was sie selbst besagen, warum gerade zu ihnen Philosophie in Beziehung gebracht wird und mit welchem Recht. So gewinnen wir ein erstes Vorverständnis der Philosophie aus den uns bestimmenden Mächten, d.h. im Rückgang auf unser Dasein selbst.

In diesen Erörterungen, die zugleich die Situation unseres jetzigen Daseins in einigen Grundzügen durchsichtig machen sollen, werden wir durchgängig auf einen Zusammenhang sto-

Ben, dem wesentliche Bedeutung zukommt: Die Philosophie und das Philosophieren, gerade in seiner Selbstbesinnung, werden immer wieder zurückgeworfen auf das, was wir Geschichte nennen, zumal Philosophie sich uns zunächst in und durch die historische Überlieferung darbietet. Mit Geschichte meine ich hier nicht die Geschichtswissenschaft, sondern das Geschehen des Daseins selbst. Es wird sich zeigen, daß nicht nur die Philosophie in einer eigentümlichen inneren Auseinandersetzung mit der Geschichte steht.

Wir hörten schon, daß die Philosophie sich uns immer schon als in gewisser Weise bekannt anbietet, in und durch ihre Geschichte, besser: in der historischen Überlieferung. Dasselbe gilt aber von der Wissenschaft und der Weltanschauung, und sie beide sind, jede in ihrer Weise, von Grund aus geschichtlich. Das besagt aber:

Unserer Betrachtung über Philosophie und Wissenschaft, Philosophie und Weltanschauung liegt zugleich die Frage zugrunde: Wie verhält sich Philosophie überhaupt zur Geschichte, d.h. zu der Wesensbestimmung des menschlichen Daseins selbst, das in sich geschichtlich ist?

Somit stehen wir vor drei Gruppen von Fragen:

- I. Wie verhält sich Philosophie zu Wissenschaft?
- II. Wie verhält sich Philosophie zu Weltanschauung?
- III. Wie verhält sich Philosophie zu Geschichte?

Die Erörterung dieser drei Fragegruppen kennzeichnet das erste Stadium, das wir durchlaufen, um dabei das Philosophieren in Gang zu bringen.

Wir wollen hier nicht Philosophie lernen, wir wollen nicht unser Fachstudium noch durch ein weiteres Fach vermehren, schon deshalb nicht, weil Philosophie gar kein »Fach« ist. Philosophieren ist keine Sache der Geschicklichkeit und Technik, freilich ebensowenig ein Spiel von undisziplinierten Einfällen. Philosophie ist Philosophieren und nichts weiter. Dieses Einfache gilt es zu begreifen.

Wir sagten: Das Dasein steht nicht und nie außerhalb der

Philosophie, sondern diese gehört zum Wesen der Existenz des Daseins. Also müssen wir sie im Dasein selbst in Gang bringen; **also** bedarf es eines Eingehens auf das Dasein, das wir jeweils **selbst** sind. So scheint es, als gerieten wir in eine psychologische **Selbstbetrachtung**, als käme das Philosophieren darauf hinaus, **eine** egoistische Beschäftigung mit sich selbst, eine Zergliederung des eigenen Seelenlebens zu werden.

Zunächst nur so viel negativ: Das Freimachen des Philosophierens im Dasein hat mit einer psychologischen und gar **egoistischen Selbstbegriffung** nichts zu tun. Aber ebensowenig ist das Freiwerdenlassen des Philosophierens in uns eine moralisch-erbauliche Betulichkeit um das eigene Ich.

Mit all dem haben diese Überlegungen aber nichts zu tun. Weder um Psychologie noch um Moral handelt es sich. Wohl kommt das Dasein bei diesen Überlegungen in ein eigenes Zentrum, aber dieser sogenannte anthropozentrische Standpunkt hat etwas Merkwürdiges. In dieser anthropozentrischen Betrachtung werden wir zur Einsicht kommen, daß dieses Wesen Mensch, das da angeblich in sich selbst verliebt im Zentrum steht, seinem Innersten nach ex-zentrisch ist, das heißt gerade dem Wesen seiner Existenz nach nie objektiv im Zentrum des Seienden stehen kann. Denn das wird gerade das Philosophieren offenbar machen, daß darin der Mensch aus sich selbst und über sich selbst hinausgeworfen wird und ganz und gar nicht das Eigentum seiner selbst ist. Damit diese Einsicht, daß das Dasein sich nicht als Zentrum hat, wirklich gewonnen wird, muß es gerade in gewisser Weise ins Zentrum kommen.

Der Subjektivismus wird nicht dadurch überwunden, daß man sich über ihn moralisch empört, sondern dadurch, daß man das Problem des Subjekts, d. h. die Frage nach der Subjektivität des Subjekts wirklich und radikal stellt. So liegt denn eine große Wahrheit in der Forderung, die schon die antike Philosophie aussprach: Γνωθὶ σεαυτόν, erkenne dich selbst, d. h. erkenne, was du bist, und sei, als was du dich erkannt hast. Diese Selbstkenntnis als Erkenntnis der Menschheit im Menschen, d. h.

des Wesens des Menschen, ist Philosophie und so fern von Psychologie, Psychoanalyse und Moral wie nur möglich. Bei einer solchen Besinnung auf das eigene Dasein kann sich allerdings einstellen, daß wir die totale Nichtigkeit menschlichen Wesens von Grund aus erfassen.

Das erste Stadium unserer Einleitung ist also durch drei Fragen bestimmt: Verhältnis der Philosophie zu Wissenschaft, zu Weltanschauung, zu Geschichte. Wir beginnen mit der ersten Frage.

ERSTER ABSCHNITT

PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT

ERSTES KAPITEL

Was heißt Philosophie?

*§ 5. Ist Philosophie eine Wissenschaft?*¹

Die Wissenschaft ist die eine von den Mächten, die das bestimmen, was wir gewissermaßen die Atmosphäre der Universität nennen können. Wissenschaften sind aber nicht eine Ansammlung von Wissen, das fachlich-technisch gelehrt und gelernt wird, sondern zum Begriff der Wissenschaft gehört primär, daß sie Forschung ist. Wissenschaft existiert nur in der Leidenschaft des Fragens, im Enthusiasmus des Entdeckens, in der Unerbittlichkeit des kritischen Rechenschaftsablegens, der Ausweisung und Begründung.

Es ist nicht nur eine äußere Eigentümlichkeit der deutschen Universität, sondern ihr innerer Vorzug und die Kraftquelle ihres geschichtlichen Daseins, daß sie keine Fachschule ist, sondern daß auch das benötigte Fachwissen im Durchgang durch die forschende Arbeit angeeignet wird, im mehr oder minder ernsthaften und eindringenden Mitgehen mit den Problemen, in denen die Wissenschaft gerade steht.

Weil die Wissenschaft in dieser Weise die Universität bestimmt und die Philosophie wie ein Fach unter anderen gelehrt wird, fragen wir nach dem Verhältnis der Philosophie zu den

¹ Vgl. unten S. 217-221.

Wissenschaften. Ist sie ein Fach unter den anderen, oder ist sie dadurch ausgezeichnet, daß sie die Allgemeinwissenschaft ist? Oder ist sie gar nicht nur die Wissenschaft, die die übrigen zusammenfaßt, sondern diejenige, die sie sogar begründet, die Grund-wissenschaft?

All diese Fragen bewegen sich auf dem Boden der allgemeinen Voraussetzung, daß Philosophie in jedem Fall eine Wissenschaft sei. In der Tat ist es ein Charakteristikum der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes, daß sie in immer neuen Anläufen versucht, sich zum Range einer Wissenschaft, ja zu der absoluten Wissenschaft zu erheben. Von den besonderen Fragen, wie Philosophie zu den übrigen Wissenschaften sich verhalte, müssen wir absehen und zunächst die Frage entscheiden: Ist Philosophie überhaupt eine Wissenschaft? Hat es einen Sinn, von wissenschaftlicher Philosophie zu sprechen, Philosophie »als strenge Wissenschaft« begründen zu wollen?

Auf die Frage, ob die Philosophie eine Wissenschaft sei, ist vorwegnehmend zu sagen: Nein, Philosophie ist keine Wissenschaft. Ist also Philosophie von Hause aus unwissenschaftlich, gehört sie nicht in die Universität, also haben diejenigen recht, die in Nachahmung von Schopenhauer und Nietzsche die sogenannte »Universitätsphilosophie« für ein höchst fragwürdiges Gebilde halten? Ja und nein. Ist dann die Bemühung der neuzeitlichen Philosophie von Descartes über Kant und Hegel bis zu Husserl, die Philosophie zum Range einer Wissenschaft zu erheben, nicht nur vergeblich, sondern von Grund aus in ihrer Absicht irrig? Ja und nein. Ist denn der Titel »wissenschaftliche Philosophie« so widersinnig wie der Begriff »hölzernes Eisen«? Ja und nein. Wird durch die These »Philosophie ist keine Wissenschaft« nicht gerade auch die Anstrengung geleugnet und verleugnet, die die Phänomenologie seit Jahrzehnten macht, um die »Philosophie als strenge Wissenschaft« – so lautet der Titel eines bekannten Aufsatzes von Husserl im »Logos« I, 1910 – zu begründen? Ja und nein.

Unsere These: »Philosophie ist keine Wissenschaft« bleibt also

zunächst zweideutig und muß es sein, solange sie sich nur negativ ausspricht und nur allgemein sagt, was Philosophie nicht ist. Vielleicht folgt daraus, daß Philosophie nicht Wissenschaft ist, keineswegs, daß sie »un-wissenschaftlich« sein müßte oder auch nur dürfte.

Aber was besagt nun diese These: Philosophie ist nicht Wissenschaft? Zunächst soviel: Philosophie kann nicht dem Begriff Wissenschaft als höhere Gattung untergeordnet werden. So wie wir mit Recht sagen: Rot ist eine Farbe, grün ist eine Farbe bzw. Physik ist eine Wissenschaft, Philologie ist eine Wissenschaft, so können wir nicht sagen: Philosophie ist eine Wissenschaft.

Wenn wir aber so beherzt erklären: »Philosophie ist keine Wissenschaft«, dann meldet sich die Gegenfrage nicht minder entschieden: Was ist sie denn nun dann? Wir antworten: Philosophie ist Philosophieren. Aber das ist doch eine nichtssagende Auskunft, die nur soviel zu sagen scheint wie: Ein Tisch ist ein Tisch. Doch wir sagen nicht einfach, Philosophie ist Philosophie, sondern Philosophie ist Philosophieren. So steckt am Ende doch eine Antwort in dieser positiven These: Philosophie kann nicht im Hinblick auf etwas anderes – etwa die Idee der Wissenschaft, aber ebensowenig die Idee »Dichtung« oder Kunst – bestimmt werden, sondern wenn Philosophie = Philosophieren ist, dann heißt das: Philosophie muß sich aus sich selbst bestimmen.

Viel zu wenig wird beachtet, welche eigentümliche Problematik darin liegt, daß die Philosophie sich aus sich selbst zu bestimmen hat. Selbst wenn sie – in einer gewissen Weise – unmöglich sein sollte, könnte nur sie selbst das zeigen. Ob und wie Philosophie möglich ist, kann nur sie selbst entscheiden. Daß Philosophie auf sich selbst zurückbezogen ist, ist nur eine Folge davon, daß sie etwas Ursprüngliches ist.

Wenn wir also sagen, Philosophie ist keine Wissenschaft, und wenn Wissenschaft nicht die Idee und das Ideal ist, an dem Philosophie gemessen werden kann und darf, dann ist in der These, die der Philosophie den Wissenschaftscharakter abspricht, auch nicht ohne weiteres ausgesprochen, die Philoso-

philie sei mit dem Mangel der Unwissenschaftlichkeit behaftet. Wenn etwas nicht Wissenschaft sein kann und nicht sein soll, dann kann ihm die Unwissenschaftlichkeit nicht als Gebrechen zugerechnet werden. Aber wir hörten schon: »Philosophie ist nicht Wissenschaft« besagt nicht, sie sei unwissenschaftlich, wenn unwissenschaftlich besagt: gegen die Normen und Methoden der Wissenschaft verstoßend. Nicht unwissenschaftlich, weil auch nicht »wissenschaftlich« – keine möglichen Prädikate in einem primären Sinne. Nur das eine ist vorläufig deutlich. Die These sagt: Philosophie gehört nicht unter die »Gattung« Wissenschaft, wenn wir einmal diesen formallogischen Terminus gebrauchen dürfen.

Aber so eindeutig diese Auskunft ist, sie befriedigt nicht angesichts des geschichtlichen Faktums, daß Denker wie Kant und Hegel sich bemühten, die Philosophie zum Rang einer Wissenschaft zu erheben. Vielleicht ist das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft, gerade wenn die Philosophie etwas auf nichts anderes Zurückführbares ist, ein ganz eigentümliches, das wir mit der Erklärung »Philosophie fällt nicht unter die Gattung Wissenschaft« längst nicht erfaßt haben.

In der Tat, Philosophie ist nicht deshalb keine Wissenschaft, weil sie an das Ideal einer Wissenschaft nicht heranreichte, darunter zurückbleiben müßte, weil ihr das, was Wissenschaft als solche bestimmt, fehlte, sondern weil ihr das, was die Wissenschaft nur in einem abgeleiteten Sinne hat, in einer ursprünglichen Weise zukommt. Philosophie ist keine Wissenschaft – nicht aus Mangel, sondern sie kann nicht Wissenschaft sein aus Überfluß, der dabei ein grundsätzlicher ist, nicht nur ein quantitativer.

Wir sagten schon, der Ausdruck »wissenschaftliche Philosophie« sei ebenso wie der Ausdruck »hölzernes Eisen« zweideutig. Weit besser entspricht dem Ausdruck »wissenschaftliche Philosophie« die Bezeichnung »rundlicher Kreis«. Hier wird dem Kreis etwas zugesprochen, was ihm nicht zukommt; denn der Kreis ist eben nicht rundlich d.h. nur in etwa rund, sondern

er ist schlechthin rund. Dem Kreis wird aber auch etwas zugesprochen, was gerade ihm in einem ausgezeichneten Sinne zukommt, sofern er die Idee des Runden vollkommen repräsentiert. Entsprechend wird in dem Ausdruck »wissenschaftliche Philosophie« der Philosophie etwas zugesprochen, was ihr nicht zukommt – sie ist nie lediglich eine Wissenschaft; zugleich wird ihr aber etwas zugesprochen, was sie in einem ursprünglichen Sinne schon hat: sie ist ursprünglicher als jede Wissenschaft, weil alle Wissenschaft in der Philosophie verwurzelt ist, aus ihr erst entspringt.

Vom Kreis auszusagen, er sei rundlich, ist überflüssig und unangemessen zugleich. Daß der Kreis nicht rundlich ist, dieses Nicht-rundlich-sein-können ist nicht Unvermögen, sondern Übervermögen: er vermag wesenhaft mehr zu sein. Von der Philosophie zu sagen, sie sei Wissenschaft, ist unangemessen und überflüssig zugleich. Entsprechend gilt: Philosophie ist nicht aus Unvermögen, sondern aus wesenhaftem Übervermögen keine Wissenschaft.

Aber weil Philosophie in einer Weise Wissenschaft ist, wie die Wissenschaft es nie sein kann und weil Philosophie ursprünglicher ist als Wissenschaft und diese ihren Ursprung in der Philosophie hat, konnte es dazu kommen, den Ursprung der Wissenschaft, nämlich die Philosophie, selbst als Wissenschaft, ja sogar als die Ur-wissenschaft und als absolute Wissenschaft zu bezeichnen und als solche zu bestimmen.

Wissenschaftliche Philosophie ist nicht zu verstehen wie »hölzernes Eisen«, was sich beides ausschließt, sondern wie »rundlicher Kreis«. Aber so einleuchtend dieser Vergleich sein mag, auch er hinkt und gibt zu einem gefährlichen Mißverständnis Anlaß, das wir gleich zu Anfang beseitigen müssen. Den Kreis können und dürfen wir nicht als »rundlich« bezeichnen, weil er schlechthin rund ist, d.h. weil »rundlich« nur eine mangelhafte Angleichung an »rund« wäre. Er kann nicht durch etwas bestimmt werden, was gewissermaßen nur einen Abfall, eine Privation seines Wesens darstellt.

Entsprechend ist Wissenschaft eine mangelhafte Angleichung an Philosophie, diese also die reinste und erste Wissenschaft. Hier ist die Stelle der verhängnisvollsten Irrtümer, die auch der genannte Vergleich unterstützen könnte. Denn die Philosophie ist eben nicht Wissenschaft, auch nicht die reinste und strengste; sie ist aber auch nicht etwa strengste Wissenschaft und noch etwas dazu und darüber hinaus. Wir können nur sagen: Was die Wissenschaft an ihrem Teil ist, das liegt in der Philosophie in einem ursprünglichen Sinne. Philosophie ist zwar *Ursprung* der Wissenschaft, aber gerade deshalb *nicht* Wissenschaft, – auch nicht Ur-wissenschaft.

Es gilt, gerade diesen Gedanken festzuhalten, weil ohne ihn immer wieder die Neigung sich vordrängt, Philosophie als Wissenschaft zu bestimmen, d.h. eben unversehens an eine bestimmte Wissenschaft anzugleichen, z. B. an die Mathematik als die höchste und strengste Wissenschaft. Wann immer der Schritt in Richtung auf die Idee Wissenschaft getan wird, ist das Wesen verkannt. Man mag Wissenschaft noch so streng nehmen und hinterher Weltanschauung ankleben: beides in seiner Summierung und Verschmelzung trifft das Wesen der Philosophie nicht.

Wie schon mehrfach betont, ist es eine charakteristische neuzeitliche Tendenz, die Philosophie im Hinblick auf die Idee der Wissenschaft zu bestimmen, und zwar ist es die Mathematik – mathematisch freilich in einem sehr weiten Sinne genommen. Gerade die entgegengesetzte Absicht aber bemerken wir in der antiken Philosophie, d.h. in den entscheidenden Anfängen unserer abendländischen Philosophie überhaupt, und das ist kein Zufall. In der Antike fällt Philosophie nicht unter die Wissenschaften, sondern umgekehrt: die Wissenschaften sind bestimmt geartete »Philosophien«.

§ 6. Antike und neuzeitliche Auffassung von Philosophie

Die Griechen haben für φιλοσοφία bezeichnenderweise einen Plural: φιλοσοφίαι. Mathematik und Medizin, die in der Antike schon eine hohe Blüte und Selbständigkeit hatten, wurden demgemäß »Philosophien« genannt. Ihnen gegenüber ist das, was wir einfach Philosophie nennen, nach der Bezeichnung des Aristoteles πρώτη φιλοσοφία, »erste Philosophie«, d.h. nicht innerhalb der philosophischen Disziplinen die erste, sondern Philosophie im ursprünglichen Sinne schlechthin. Man interpretiert diesen Ausdruck »prima philosophia« meist in dem Sinne, daß damit innerhalb des Ganzen der philosophischen Disziplinen die erste Disziplin vor Ethik, Ästhetik u.s.w. bezeichnet wäre. Das ist eine irrige Auffassung, und sie wird noch irriger, wenn man diesen Begriff der ersten Philosophie in moderner Weise uminterpretiert als erste Wissenschaft, als Urwissenschaft. Der Urheber dieses fundamentalen Irrtums ist Descartes, der für seine Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft – nach dem Ideal der Mathematik als der eigentlichen Wissenschaft – den antiken Begriff der πρώτη φιλοσοφία in Anspruch nimmt und sein Hauptwerk ausdrücklich als »Meditationes de prima philosophia«¹ bezeichnet.

Mit dieser Auffassung der ersten Philosophie versucht Descartes in seinem zweiten Hauptwerk, den »Principia philosophiae«², den Gesamtbestand der überlieferten Philosophie, also der Scholastik, in einer neuen Form zu systematisieren. Daher kommt es, daß seither mit der traditionellen Metaphysik die eigentümliche Idee der ersten Philosophie als Grundwissenschaft vereinigt ist.

Kants letztes und freilich verborgenes Bemühen geht um eine Aufhebung dieses ganzen Zusammenhangs. Seine Absicht

¹ René Descartes, Meditationes de prima philosophia. Paris 1641, 2. Ausg. Amsterdam 1642.

² René Descartes, Principia philosophiae. Amsterdam 1644.

ist nicht so sehr, gegenüber der traditionellen Metaphysik eine neue zu begründen, sondern vielmehr Descartes' Vereinigung des mathematischen Erkenntnisideals mit der traditionellen Metaphysik zu durchbrechen. Diese innerste Absicht Kants wurde von den Nachfolgern nicht mehr begriffen.

In der neuzeitlichen Philosophie findet sich also die Tendenz, Philosophie als Wissenschaft zu bestimmen, in der antiken Philosophie dagegen Wissenschaften als Philosophien. Für welche Auffassung sollen wir uns entscheiden? Oder sollen wir beide Tendenzen in einem Kompromiß vermitteln? Mag es irgendwo Kompromisse geben, so doch nicht in der Philosophie.

Wir stehen vor der Aufgabe, das Problem Philosophie und Wissenschaft erneut zu stellen. Neu heißt hier nicht, das Alte abzustoßen und etwas Neues zu erfinden, sondern im Schutz der echten Überlieferung die alten Probleme zu wiederholen. Wenn wir also bestimmen wollen, wie Philosophie sich zu Wissenschaft verhält, dann ist es an der Zeit, erst einmal auszumachen, was Wissenschaft besagt. Bevor wir diese in der Tat dringendste Frage beantworten, soll kurz der Ausdruck ›Philosophie‹ erläutert werden.

§ 7. Der Ausdruck »Philosophie«

Die nähere Erläuterung dessen, was das Wort φιλοσοφία bedeutet, ist noch keine Bestimmung des Wesens der Philosophie. Andererseits aber ist die Erläuterung der Bedeutung gerade solch fundamentaler Worte nicht gleichgültig. Wir werden daraus schon Hinweisungen auf das Wesen der Philosophie entnehmen, wenn auch noch unbestimmte und unfeste.

Die griechische Bezeichnung φιλοσοφία ist zusammengesetzt aus σοφία und φιλεῖν (φίλος), d. h. aus Weisheit und lieben; etwas sentimental und großväterlich pflegt man zu übersetzen: Liebe zur Weisheit. Dies ist im Grund nichtssagend, und wir müssen versuchen, den Sinn herauszubringen, den die Griechen im lebendigen Gebrauch dieses Wortes verstanden haben.

Zu σοφία gehört das Adjektiv σοφός, das ist derjenige, der für etwas den rechten Geschmack, »einen Riecher«, Instinkt für das Wesentliche hat und der sich deshalb in etwas unmittelbar auskennt, der etwas von Grund aus versteht, d.h. einer Sache in vorbildlicher und daher hervorragender Weise vorstehen kann. Σοφία wird deshalb ursprünglich vom Handwerk gesagt. So heißt es bei Homer in der Ilias (XV, 410-12)¹ vom Zimmermann: ἀλλ' ὥς τε στάθμη δόρου νήιον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης εὖ εἰδῆ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης, und Hesiod bezeichnet denjenigen, der in der Seefahrt und bei Schiffen kundig ist, als οὐτέ τι ναυτιλίας σεσοφισμένος οὐτέ τι νηῶν (Opera et dies, 649).²

Dieser Ausdruck σοφία wird dann auch auf die Dichtkunst und Musik übertragen, überhaupt auf alles, was in irgendeinem Sinne verstanden und entsprechend ausgeführt werden kann. Dieselbe Bedeutung wie σοφός hatte in der Frühzeit auch der Ausdruck σοφιστής, so wurden die sieben Weisen genannt. »Sophist« hatte ursprünglich nicht die abschätzige, negative Bedeutung. Diesen griechischen Ausdrücken σοφός, σοφία, σοφιστής entsprechen am besten noch die deutschen Wörter »Verstehen«, »Verständnis«, freilich nicht die Wortbildung »Verstand«.

Ein Dreifaches gibt sich in dem Ausdruck σοφία kund: erstens das Verstehen von Grund aus, zweitens das Verstehen mit unmittelbarem Instinkt und drittens das Verstehen als vorbildlich und daher maßgebend etwas kennen und können. Verstehen war also zunächst auf die Sphäre handwerklicher Tätigkeit beschränkt, wobei zu beachten ist, daß in der Frühzeit das Handwerk im Dasein, d.h. bezüglich des Grundverhältnisses zu den Dingen, eine ganz andere zentrale Stellung und Funktion hatte,

¹ Homeri Opera. Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii e typographeo clarendoniano Londini et novi eboraci apud Humphredum Milford.

² Hesiod, Opera et dies, Vers 649. Die Hesiodischen Gedichte, hrsg. von Dr. Hans Flach. Berlin 1874, S. 27

als das ein heutiger Großstadtliterat auch nur zu ahnen vermöchte. Nur weil das handwerkliche Verstehen latent schon ein unmittelbares und maßgebendes Verstehen des Ganzen der Welt war, deshalb konnte dann der Ausdruck σοφία sich erweitern und jedes Verstehen bedeuten, insbesondere das Verstehen der Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen, das Ganze der Dinge, die den Menschen offenbar werden. Dies ist als παιδεία zu verstehen. Deshalb war lange Zeit in der Antike Philosophie gleichbedeutend mit παιδεία κοινῶς, was wir ungefähr mit »Bildung«, jedoch nicht mit unserem heutigen »Allgemeinbildung« übersetzen können. So stellt Cicero im Hinblick auf die frühe Ausbildung des Begriffs »Philosophie« fest: *Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est.*⁵ »Alles wurde Philosophie genannt, was ein Verständnis der Dinge in ihrem eigentlichen Wesen und ein Sichauskennen in diesem Wesen selbst ist.«

Mit dieser Erweiterung des Kreises des Verstehbaren und mit der Ausweitung des Begriffs σοφία nicht nur auf Musik und Dichtkunst, sondern auch auf Wissenschaft und jede Art der Bildungsmöglichkeit geht aber charakteristischerweise eine Einschränkung einher: Dieses Verstehen erfährt an sich selbst Grenzen. Je mehr der Mensch die Welt im Ganzen verstehen lernt, erfährt er, daß dieses Verstehen nicht ohne weiteres da ist und in Besitz genommen werden darf. Das Verstehen bedarf einer besonderen und ständigen Bemühung, die von vornherein getragen sein muß von einer ursprünglichen Neigung zu den Dingen. Diese Neigung, diese innere Freundschaft mit den Dingen selbst ist das, was mit φιλία bezeichnet wird – eine Freundschaft, die wie jede echte Freundschaft ihrem Wesen nach um das, was sie liebt, kämpft.

Je mehr der σοφός ein Verstehender wird, der in einem ursprünglich-freien, vertrauenden Verhältnis zu den Dingen un-

⁵ Vgl. M. Tullii Ciceronis de oratore, libri tres, with introduction and notes by Augustus S. Wilkins, Oxford 1892, III, 60 (16), S. 439.

ausgesetzt um deren Verständnis kämpft, entdeckt er sich als φιλόσοφος. Dieses Verstehen ist daher nichts, was ohne Zutun sich verwirklichte, sondern was in die Freiheit der Existenz aufgenommen werden muß und allein so existent wird.

Der Ausdruck φιλόσοφος ist zuerst nachweisbar bei Heraklit, (Diels: Fragment 35)⁴. Im 5. und 6. nachchristlichen Jahrhundert finden wir bei »Einleitungen in die Philosophie« von Exegetenschulen in Alexandria sechs verschiedene Definitionen:⁵

- | | |
|--|--------------------------|
| 1. γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὅντα ἐστί | } ἀπὸ τοῦ
ὑποκειμένου |
| 2. γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων | |
| 3. μελέτη θανάτου | } ἐκ τοῦ τέλους |
| 4. ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ | |
| 5. τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν — ἐκ τῆς ὑπεροχῆς | |
| 6. φιλία σοφίας | |

Weil die Philosophie diese freie Neigung hat und somit eine freie Grundmöglichkeit der Existenz ist, deshalb steht sie in Gefahr, mißbraucht und verkehrt zu werden. Die Philosophie kann sich gebärden, als sei sie eine solche, auch wenn sie dies doch nicht ist. Sie wird zum Schein und gewinnt gerade als Schein die größte Macht und Verführung. Das heißt: Mit dem Erwachen des Verständnisses davon, daß dieses Weltverstehen im Ganzen die φιλία — die freiwillige, kämpfende, echte Nei-

⁴ Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Erster Band, 4. Aufl., Berlin 1922. S. 85.

⁵ Ammon. in Porph. Isag. (Comm. in Arist. Graeca IV, 3) p.1 ff.; David Prol. (Comm. in Arist. Gr. XVIII, 2) p. 20, 25 ff.; Elias (Comm. in Arist. Gr. XVIII, 1) p.7, 26 ff.

gung – fordert, wird auch das Gegenteil, der Schein, offenbar, und jetzt bekommt σοφιστής im Unterschied zu φιλόσοφος die Bedeutung des Scheinphilosophen, des Gegenspielers, der so aussieht wie ein Philosoph und doch keiner ist, der aber mit diesem Schein seine Geschäfte macht. Wo Philosophie ist, da ist auch notwendig Sophistik, nicht nur zur Zeit Platons, sondern jederzeit, und heute vielleicht mehr denn je. Ja, wenn es so aussieht, als sei keine Sophistik da, dann ist es auch mit der Philosophie schlecht bestellt. Daher ist es vielleicht nicht das schlechteste Zeichen, wenn heute der Journalismus sich der Philosophie zu bemächtigen beginnt. Aber es ist nicht so, daß auf der einen Seite der Philosoph und auf der anderen der Sophist stünde; sondern weil die Philosophie wesentlich eine menschliche, d.h. endliche Möglichkeit ist, deshalb steckt in jedem Philosophen ein Sophist.

Der griechische Ausdruck ist zugleich Anzeichen für das innerste und längst nicht in seiner zentralen Funktion erfaßte Wesen der Philosophie: ihre Endlichkeit. Diese ist nicht damit begriffen, daß man in scheinbarer Bescheidenheit und in einer gewissen Rührung schließlich eingesteht, unser Wissen sei Stückwerk. Die Philosophie ist nicht deshalb endlich, weil sie nie zu Ende kommt. Die Endlichkeit liegt nicht am Ende, sondern am Anfang der Philosophie, das heißt die Endlichkeit muß in ihrem Wesen in den Begriff der Philosophie aufgenommen werden. Entscheidend ist nicht, die einmal gewonnenen Wege in der Endlosigkeit doch zu Ende gehen zu wollen, sondern je wieder einen neuen Weg einzuschlagen.

Eine letzte Kennzeichnung für den Begriff und das Wort Philosophie können wir uns deutlich machen durch einen Vergleich mit entsprechenden Titeln, die wir zur Bezeichnung der Wissenschaften wie Zoo-logie, Theo-logie, Anthro-pologie oder Philo-logie gebrauchen. Der Ausdruck -logie entspricht dem griechischen λόγος, d.h. Offenbarmachen, Erfassen, Bestimmen von etwas. Zoologie bedeutet also das Offenbarmachen, Erfassen und Erkennen der Tiere, Anthropologie das des Menschen,

Theologie das Gottes. Hier ist λόγος, -logie der Ausdruck für die Art des Erfassens von bestimmten Gegenstandsgebieten. Im Ausdruck Philologie dagegen ist λόγος der Gegenstand der Wissenschaft selbst, die Sprache, Rede; freilich liegt hier eine gewisse φιλία. Nach Analogie der Philologie wäre in der Philosophie der Gegenstand die σοφία. Philosophie ist aber nicht die Erkenntnis der Weisheit.

Philosophie nennt nicht das, was da behandelt, erkannt werden solle, sondern das Wie, die Grundart des Verhaltens. Daher sagen wir: Philosophie ist Philosophieren. Aber so wichtig diese Worterläuterung sein mag, wir dürfen uns nicht daran hängen und meinen, nun schon ein Verständnis der Philosophie gewonnen zu haben.

ZWEITES KAPITEL

Die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft

§ 8. Vorläufige Frage nach dem Wesen der Wissenschaft aus ihrer Krisis

Um nun aber zu klären, wie Wissenschaft als solche in der Philosophie liegt, so zwar, daß Philosophie nie Wissenschaft genannt werden darf, ist das Wesen von Wissenschaft vorläufig zu bestimmen.

Die Frage, was Wissenschaft sei, wurde von den Griechen oft gestellt, sie ist alt, d. h. immer neu. Es ist eine jener Fragen, die nicht dadurch zur Ruhe kommen, daß man eine handliche Definition bereit hat. Die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft drängt vielmehr zu einer grundsätzlichen Besinnung. Wenn, wie wir behaupteten, Wissenschaft eine der Mächte unseres Daseins ist, dann bestimmt sie dieses nicht nur, sondern bringt, wie alles Wesentliche, eine spezifische Unruhe in das Dasein.

Es ist kein Zufall, wenngleich durch mancherlei äußere Verhältnisse veranlaßt, daß man in unsrer Zeit vielfach von der Krisis der Wissenschaft spricht, nicht nur von der Krisis dieser oder jener Wissenschaft, etwa der Krisis der Physik oder der Krisis der Geisteswissenschaften in der momentanen Erschütterung durch Oswald Spengler. Man spürt eine Krisis der Wissenschaft schlechthin. Freilich heute – gegenüber der Lage vor wenigen Jahren – ist schon wieder deutlicher zu erkennen, daß man versucht, dieser erwachenden Krisis auszuweichen und alle Beunruhigung fernzuhalten. Die allgemeine Biederkeit hat wieder die Oberhand. Das ist für uns freilich kein Grund, nun auch die Augen zu schließen vor der Krisis, schon einzig deshalb nicht, weil diese Krisis keine zufällige Nachkriegserscheinung

ist, wie die meisten meinen, sondern latent in der Wissenschaft liegt. Wenn die Krisis zum Wesen der Wissenschaft gehört, kann eine Besinnung auf sie uns dem Wesen der Wissenschaft näherbringen. Durch eine Kennzeichnung der heutigen Krisis der Wissenschaft wollen wir nicht nur über die heutige geistige Lage etwas erfahren, sondern dabei etwas vom Wesen der Wissenschaft zu fassen versuchen.

Wir können von einer dreifachen Krisis der Wissenschaft sprechen, die faktisch heute in den einzelnen Wissenschaften verschieden gelagert, in verschiedenen Graden ausdrücklich und verschärft ist.

1. Die Krisis im inneren Wesensbau der Wissenschaft selbst.

2. Die Krisis der Wissenschaft hinsichtlich ihrer Stellung im Ganzen unseres geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins.

3. Die Krisis im Verhältnis des Einzelnen zur Wissenschaft selbst.

Es würde freilich weit über die Grenzen dieser Vorlesung hinausgehen und ein Durchdenken der hemmenden und treibenden innersten Kräfte unserer Zeit erfordern, wollten wir versuchen, die Krisis in diesen drei Hinsichten eingehender zu schildern. Einzelne Hinweise für die geforderte Kennzeichnung des Wesens der Wissenschaft müssen genügen. Zugleich ergibt sich aber eine Besinnung, die auch für spätere Überlegungen bezüglich der Philosophie als solcher für uns wichtig ist.

a) Die Krisis im Verhältnis des Einzelnen zur Wissenschaft

Wir beginnen mit der letztgenannten Krisis: der Stellung des Einzelnen zur Wissenschaft. Nach dem Krieg ging der Ruf von der Revolution der Wissenschaft um. Eine romantische Jugend wollte über Nacht die alte akademische Wissenschaft ausrotten und durch eine neue ersetzen. Was sich hier in einer etwas lärmenden Form ausdrückte, war freilich nicht nur eine Nachkriegserscheinung, sondern in den Jahren unmittelbar vor 1914, als unsere Generation studierte und uns überhaupt nichts zu

fehlen schien, war eine Unruhe wach geworden. Wir spürten eine Erstarrung im akademischen Wissenschaftsbetrieb und in eins mit dieser Erstarrung eine Spezialisierung, die nicht etwa die Kräfte der Aneignung anspannte – solche Kraftzumutungen können auch heute noch heilsam sein –, sondern eine Spezialisierung, hinter der sich eine Ohnmacht verbarg, die Ohnmacht, den primären und ursprünglichen Seinsgehalt der Wissenschaft noch in einfacher und direkt zur Existenz sprechender Weise zu vermitteln.

Zu dieser Erstarrung und dieser Sucht zur Spezialisierung im Betrieb der akademischen Wissenschaft kam ein weiteres, was wir nur ahnten und nur unklar auszudrücken vermochten: Es konnte nicht länger verborgen bleiben, daß bei allen Fortschritten der Einzelwissenschaften der Zusammenhang zwischen den Wissenschaften und ihrem Gehalt auf der einen und einem lebendigen wirkungskräftigen Bildungsideal auf der anderen Seite abgerissen war, und dieser Riß nur noch künstlich verdeckt wurde.

So entstand eine wachsende Unsicherheit über die Stellung der Wissenschaft als solche, sowohl in der Zeit der Zugehörigkeit zur Universität als auch in ihrer späteren Auswirkung im Dasein. Diese Unsicherheit in der existenziellen Stellung der Wissenschaft im Dasein hatte aber für uns vor dem Krieg dadurch noch eine besondere Schärfe, als wir von den positiven inneren Möglichkeiten der Wissenschaft und ihrer zentralen Daseinsfunktion überzeugt waren und uns deshalb die Intensität der Arbeit, auch der Mitarbeit im Erstarrten und Spezialisierten, nicht abschwächen ließen. Schließlich wurde diese Unsicherheit durch das Versagen der Philosophie keineswegs behoben, weil deren Interpretation der Wissenschaft, von der wir noch hören werden, uns etwas zu vergessen und zu verbergen schien, was wir nur spürten, aber außerstande waren zu fassen. Dabei möchte ich gleichwohl die positive Funktion der Wissenschaftstheorie Heinrich Rickerts festhalten, die die deutsche Philosophie in der Zeit vor dem Krieg maßgeblich beherrscht hatte; sie war gegenüber allem Positivismus, wie er sich

rundum breitmachte, grundsätzlich überlegen. In diese Situation, die ich aus eigener Erfahrung nur ganz allgemein hier gekennzeichnet habe und die heute im Rückblick natürlich weit deutlicher zu übersehen ist, als sie uns damals offenbar war, brach der Krieg herein.

Nach dem Krieg wurde diese kritische Situation nicht verschärft, sondern gleichsam nur popularisiert. Diese innere Not gegenüber der Wissenschaft, die wir nicht gegen sie ausspielten, wurde jetzt Thema von Broschüren und nun, wie solche Ansteckung sich verbreitet, war jeder mit der Wissenschaft unzufrieden. Jeder glaubte auch schon Mittel zu haben, abhelfen zu können und die Universität zu reformieren. Verschärft hatte sich der allgemeine Widerwille gegen die Wissenschaft und der Ruf nach Revolution der Wissenschaft, nicht weil das Spezialistentum und die Erstarrung sich gesteigert hätten, sondern wegen Neuerungssucht und dem phantastischen Glauben, mit Hilfe von Programmen die Wissenschaft ändern zu können. Man vergaß, erst einmal sich Eingang in die Wissenschaft zu verschaffen, um sie, wenn schon, von innen her umzubilden. Die Krisis war nicht schärfer und ernster, sondern nur lauter geworden. Was aber früher uns schon fehlte, die Möglichkeit eines Verständnisses der Wissenschaft als solcher im Ganzen ihres Wesens, dieser Mangel zeigt sich in seinen breiten Folgen, ohne daß es im Grunde bis heute erkannt wäre.

Daß die Stellung der einzelnen Existenz zur Wissenschaft in eine Krisis kommen kann, hat doch am Ende darin seinen Grund, daß überhaupt unbestimmt und ungeklärt ist, wie denn so etwas wie Wissenschaft im menschlichen Dasein als solchem wesensmäßig steht. Es ist das Problem des existenzialen Wesens der Wissenschaft.

Wenn es andererseits gelingen sollte, diese Frage nach dem Wesen der Wissenschaft als wirkliches Problem sichtbar und spürbar zu machen und gar eine Wesenserklärung des existenzialen Wesens der Wissenschaft zu erreichen, ist damit keineswegs die faktische Krisis des Einzelnen behoben. Im Gegenteil,

sie ist in einer Weise verschärft, daß einsichtig wird, wie unmöglich von Anfang an die romantischen Versuche sein müssen, Wissenschaft von außen her und gar durch eine künstliche Überwältigung und Überwindung mit Weltanschauung und dergleichen umbilden zu wollen.

Seitdem die Krisis sich in Broschüren öffentlich breitmachte, ist noch nicht einmal ein Jahrzehnt verflossen, – und alles ist ruhig geworden und fährt im alten Geleise – doch nicht im alten; denn ohne über Sie heute aburteilen und unsere Generation als besser kennzeichnen zu wollen: Die Intensität und der Ernst der wissenschaftlichen Arbeit war eine andre, anders geartete, mögen heute vielleicht auch ebenso gute Examina bestanden werden wie früher. Aber ob die Krisis öffentlich in Broschüren abgehandelt wird oder nicht, ist unwesentlich. Sie ist auch da, wenn es scheint, als sei alles in Ordnung.

Die an dritter Stelle genannte Krisis gibt uns die Hinweisung darauf, daß das Wesen der Wissenschaft offenbar im Zusammenhang des menschlichen Daseins als solchen und aus dessen Grundverfassung begriffen werden muß, daß demnach alle Definitionen der Wissenschaft, die nicht in dieser Richtung geschöpft sind, in einem Wesentlichen versagen. Es folgt hieraus, daß die Wissenschaft nicht irgend ein Gebilde ist, zu dem es dann auch noch natürlich ein persönliches Verhältnis gibt, das man aber am besten dem Einzelnen überläßt.

Gewiß muß das faktische konkrete Verhältnis zu einer bestimmten Wissenschaft jeweils der Einzelne entscheiden, aber das ist nur vollziehbar im Umkreis von Möglichkeiten, die sagen, wie überhaupt der Spielraum aussieht, innerhalb dessen der Einzelne in echter Weise sich so oder so entscheidet.

b) Die Krisis der Wissenschaft hinsichtlich ihrer Stellung
im Ganzen des geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins

Die an zweiter Stelle genannte Krisis betrifft die Stellung der Wissenschaft im Ganzen des geschichtlich-gesellschaftlichen

Daseins. Es wurde schon angedeutet, daß man seit einiger Zeit deutlicher spürt, wie der Zusammenhang zwischen der Wissenschaft und einem wirksamen Bildungsideal abgerissen ist. Es ist nicht mehr ohne weiteres klar, auf welche Weise nicht nur Resultate der Wissenschaft, sondern die wissenschaftliche Bildung selbst über- und hineingeleitet werden soll in das ungestörte Wachstum einer echten Bildung der menschlichen Gemeinschaften. Die Ratlosigkeit gegenüber der Wissenschaft und ihrer Funktion im Ganzen der »Kultur« ist um so aufdringlicher, als die Bildungs- und Daseinsmächte, die noch weithin im 19. Jahrhundert, wenn auch oft nur noch als gute Konvention, die Existenz bestimmten, – das klassische Bildungsideal, das durch Namen wie Goethe und Schiller gekennzeichnet ist, und die christliche Religiosität, welcher Konfession auch immer, – daß diese beiden geschichtlichen Kräfte ihre Wirkungsmöglichkeit weitgehend eingebüßt haben.

Da nun die Wissenschaft sich selbst in ihrer Eigenbedeutung fraglich geworden ist und ein Bildungsideal und eine ursprüngliche Zwecksetzung nicht mehr besteht, fällt sie gleichsam ins Leere. Freilich fürchten wir uns davor, diese Lage uns rücksichtslos einzugestehen. In allen wesentlichen Lagen, die kritisch werden können, versucht der Mensch, sich durch die Flucht in die Konvention oder den Ersatz zu retten. Warum jetzt das unentwegte und wahllose Bemühen um Popularisierung der Wissenschaften? Volksbildungsbestrebungen, die aus sozialen Rücksichten erforderlich sein mögen, sind dafür je nur Veranlassungen und günstige Gelegenheiten. Wenn diese Tendenz zur Popularisierung von den Wissenschaften selbst ausgeht und von ihnen emsig betrieben wird – viele Gelehrte arbeiten nur noch an Handbüchern und Sammlungen oft dritter und vierter Güte (symptomatisch) –, dann muß sie auch in den Wissenschaften selbst ihren Grund haben. Dieser Grund ist ein doppelter: 1. die innere Not, die Bedeutungslosigkeit der Wissenschaft, 2. der Mangel.

Diese Tendenz zur Popularisierung soll einer deutlich gespür-

ten und verstandenen Not abhelfen, für einen Mangel einen Ersatz schaffen und der Wissenschaft wiederum Bedeutung verschaffen, und zwar auf dem Wege, der fast selbstverständlich ist, indem man ihre praktische Wirkung ausdrücklicher dokumentiert. Allein ist es nicht dasselbe, Wissenschaft praktisch machen und Wissenschaft popularisieren? Warum soll denn die Popularisierung von Wissenschaft so von Übel sein?

Popularisierung der Wissenschaft ist in der Tat ein Übel, nicht wegen ihrer schlechten Folgen, sondern in ihrem Wesen als ein Grundmißverständnis, d.h. als eine innere Zerstörung des Wesens der Wissenschaft selbst, als eine zunehmende Vernichtung und Verschüttung der Möglichkeiten, ihr die ursprüngliche Stellung in der Geschichte des Daseins zurückzugeben.

Alle Popularisierung der Wissenschaft, mag sie noch so sehr von ernststen Motiven geleitet sein, ist ein Verstoß gegen deren Wesen, weil sie verkennt, daß die Wissenschaft nie gleichgesetzt werden darf mit ihren Resultaten, die dann in irgendeiner Zubereitung von Hand zu Hand weitergegeben werden. Diese Gleichsetzung ist nicht etwa deshalb abzulehnen, weil die Wissenschaft im sogenannten Fortschritt immer wieder über ihre Resultate hinauswächst, sondern weil sie sich im Resultat überhaupt nie als Wissenschaft bekundet. Popularisierung ist nicht nur notwendig Verflachung der Wissenschaft, sondern innere Entwertung derselben. Popularisierung geht gegen das Wesen der Wissenschaft, weil das Wesentliche der Wissenschaft nicht in dem liegt, was bloß tradierbar ist, von Hand zu Hand gegeben werden kann, sondern was immer neu angeeignet wird. Diese ursprüngliche Aneignung des Wesentlichen ist aber nur möglich in der mit Sachgehalt und Resultat unzertrennlich verwachsenen Methode. Methode meint freilich mehr, als was gemeinhin damit bezeichnet wird; Methode selbst ist mehr als Technik.

In der allgemeinen Ratlosigkeit über den Sinn der Wissenschaft ist die Popularisierung aber nicht nur ein Ausweg, auf

dem der Wissenschaft nun doch noch eine Bedeutung verschafft wird und sogar eine solche, die auf eine allgemeine und daher recht zweifelhafte Schätzung in den sogenannten »breiten Kreisen« rechnen darf, sondern der Versuch, einem vermeintlich echten Mangel abzuhelpfen, um das zu verwirklichen, was in der Tat zum Wesen der Wissenschaft gehört, daß die Wissenschaft in sich selbst praktisch ist. Man will die Wissenschaft, der mit einem heutigen Schlagwort »Lebensferne« vorgeworfen wird, wieder lebensnah machen. In dieser Tendenz liegt etwas Echtes, insofern man spürt, daß die Wissenschaften zwar rein theoretischen Charakter besitzen, d.h. daß sie die Aufgabe haben, primär die Wahrheit um der Wahrheit willen, abgesehen von jedem Nutzen, zu untersuchen. Aber die Resultate müssen schließlich auch zu etwas dienen – eine Argumentation, die jedem einleuchtet.

Die Frage bleibt aber, ob der eigentliche praktische Charakter der Wissenschaft in der möglichen Nutznießung besteht. Das ist für uns durch die sogenannten Triumphe der Technik auf Grund der Naturwissenschaft eine Selbstverständlichkeit geworden. Diese Auffassung des praktischen Charakters der Wissenschaft setzt wieder voraus, daß ihre Wahrheit in den Resultaten besteht, die dann auch noch angewendet und verwendet werden. Allein die Wissenschaft wird nicht erst praktisch durch Anwendung ihrer Resultate, sondern sie ist in sich selbst praktisch und wirkt sich als solche unmittelbar aus, wenn nur begriffen wird, worin ihre Wahrheit besteht. So entspringt auch die Krisis hinsichtlich der Stellung der Wissenschaft im Ganzen der Kultur aus einer eigentümlichen Verkennung des Wesens der Wissenschaft, des Wesens der ihr eigentümlichen Wahrheit.

Der praktische Charakter der einzelnen Wissenschaften ist verschieden, aber nicht leicht zu bestimmen. Am Beispiel der Medizin bzw. der medizinischen Anthropologie läßt sich erläutern, wie der praktische Charakter der Medizin zum Problem geworden ist, obwohl sie eo ipso eine praktische Wissenschaft

ist. Zwar sind ihre Resultate unbestreitbar, aber es sind Fragen wachgeworden, ob denn das ganze medizinische Erkennen in denjenigen Horizont gestellt sei, daß innerhalb des Ganzen dieser Erkenntnisse eine solche Existenzform wie die des Arztes unmittelbar erwachsen kann. Es besteht die merkwürdige Tatsache, daß die jungen Menschen medizinische Kenntnisse haben, aber nie erfahren, was ein Arzt ist, daß medizinische Erkenntnis und Existenz als Arzt innerlich zusammenhängen, daß mithin, wenn man so sagen darf, in der Medizin irgendwo ein fauler Fleck ist, solange dieses Verhältnis nicht geklärt ist. Dasselbe Problem – mit den entsprechenden Abwandlungen – entsteht und ist latent in allen Wissenschaften, auch in denjenigen, die scheinbar gar kein Verhältnis zur Praxis haben.

Wenn unsere Behauptung, daß die Wissenschaft in sich selbst praktisch ist, zurecht besteht, muß es mit dem theoretischen Charakter der Wissenschaft eine eigene Bewandnis haben. Was »theoretisch« besagt, muß sich dann aus dem Wesen der Wahrheit der Wissenschaft bestimmen.

So kündigt sich schon an, daß am Ende diese zweitgenannte Krisis mit der an dritter Stelle genannten und vorhin besprochenen dieselbe gemeinsame Wurzel hat, daß irgendwo ursprünglich begründet sein muß, warum sowohl die Stellung des Einzelnen zur Wissenschaft als auch die Stellung der Wissenschaft im Ganzen der Kultur jeweils als zwar notwendige, aber doch nachträgliche und äußerliche Zugaben zur Wissenschaft gefaßt werden. Zur Wissenschaft gibt es also »auch noch«, gewissermaßen von außen angeklebt, ein persönliches Verhältnis, und die Wissenschaft hat »auch noch« eine praktische Beziehung zu den übrigen Möglichkeiten des Daseins. Dieses »auch noch« ist aber das Anzeichen, daß das, wovon die Rede ist, nicht aus dem Wesen der Wissenschaft begriffen ist, und zwar deshalb nicht, weil es bei der herrschenden Auffassung der Wissenschaft nicht begriffen werden kann.

Die gemeinsame Wurzel der beiden Krisen kann nicht gefaßt werden, weil das Wesen der Wissenschaft von vornherein nicht

zureichend bestimmt, d. h. unterbestimmt ist. Der Horizont für eine mögliche Wesensbestimmung der Wissenschaft ist sowohl zu schmal als auch zu dunkel. Es scheint demnach, daß wir die Wurzel der Krisis unmittelbar treffen, wenn wir uns auf die an erster Stelle genannte Krisis besinnen, die nach unserer Formulierung den inneren Wesensbau der Wissenschaft selbst betrifft. Aber wir sahen schon in den bisherigen Überlegungen, daß die Krisen immer nur eine Anweisung darauf geben, wo ihre Wurzel zu suchen ist, nicht aber, wo diese selbst zu finden ist.

c) Die Krisis im inneren Wesensbau der Wissenschaft selbst

Die Krisis im Wesensbau der Wissenschaft bekundet sich in dem, was man heute mit einem Schlagwort gern als Grundlagenkrise bezeichnet. So spricht man von einer Grundlagenkrise der Mathematik. Obwohl sie für Mathematiker und Philosophen heute noch völlig undurchsichtig ist, hat gerade sie eine gewisse Popularität erreicht, weil die Krise eine Wissenschaft betrifft, die man seit Jahrtausenden für schlechthin unerschütterlich hielt, in der es – nach der Vorstellung ungeschichtlicher Wissenschaft – von einer Entdeckung zur nächsten weiterginge. Aber diese Grundlagenkrise besteht nicht nur in der Mathematik, und sie besteht nicht nur erst heute, sondern diese Krisis wohnt in jeder Wissenschaft, seitdem es Wissenschaft gibt. Das heißt: Was sich in dem Schlagwort Grundlagenkrise anzeigt, gehört zum Wesen der Wissenschaft.

Von außen gesehen ist es zunächst merkwürdig, daß die Wissenschaften, die der Grundlagenkrise unterliegen, nicht in sich zusammenbrechen, sondern im Gegenteil oft – denken wir nur an die heutige Physik und auch die Biologie – in einer großen Entwicklung stehen. Man spricht von Grundlagenkrise, Erschütterung der Fundamente – und dennoch gerät der Bau nicht ins Wanken. Weil das Bild von Grundlage, Fundament und Bau nicht allzuviel aussagt, gilt es näher auszumachen, was hier Grundlage einer Wissenschaft bedeutet.

Die Wissenschaften bewegen sich in bestimmten Aussagen, Sätzen und Begriffen, und diese sind in ihrer Gesamtheit bestimmt durch Grundsätze und Grundbegriffe. So spricht man davon, durch die neueste Physik sei der bisherige Begriff der Kausalität, der Ursache und Verursachung unbrauchbar geworden, imgleichen der Begriff Materie. In der Biologie wächst die Einsicht in die Notwendigkeit einer neuen oder erstmaligen Umgrenzung dessen, was Lebewesen, Organismus besagt. Man beginnt einzusehen, daß die Chemie eine außerordentlich hochstehende und reiche Wissenschaft ist, daß es aber doch nicht angeht, durch den bloßen Chemismus den Organismus und sein Wesen erfassen zu wollen. In der Philologie wird von allen Seiten eine neue Besinnung wach auf das Wesen der Sprache, auf eine Neubildung der Idee und der Struktur der Grammatik sowie auf den Begriff und das Wesen der »Literatur« und »Literaturgattungen«. In der Historie wächst die Einsicht: Das Verständnis des Geschichtlichen ist nicht beliebig und doch wesentlichen Wandlungen unterworfen, wie sie die Naturwissenschaften nicht kennen, wenn auch diese eigene Gesetze ihrer Ausbildung haben. In der christlichen Theologie, natürlich nur in der protestantischen, sucht man nach einem neuen Verständnis der Begriffe Glaube, Offenbarung.

Dies sind beliebige und äußerliche Beispiele dafür, daß solche für die einzelnen Wissenschaften leitenden Begriffe schwankend geworden sind und daß nach einer neuen Umgrenzung gesucht wird, mit mehr oder minder viel Glück, mit mehr oder minder guter Einsicht in die möglichen Wege.

Allerdings ist die Sachlage nun nicht so, daß die Forscher sich etwa einhellig um die neue Klärung und Sicherung der Grundbegriffe bemühten, ja auch nur einmütig die Notwendigkeit einer solchen zügäben. Im Gegenteil, die meisten sperren sich dagegen und sehen in solchen Versuchen ein Eindringen von Mystik und Metaphysik in ihre Wissenschaft. Man will von diesem verschwommenen und allgemeinen Zeug nichts wissen, zumal dann nicht, wenn diese vermeintliche Revision der

Grundlagen der Wissenschaft mit irgendeiner überschwenglichen Weltanschauung unternommen und mehr mit schlechtem Pathos als mit guten Gründen gepredigt wird. Gegenüber diesen fragwürdigen Experimenten beruft man sich auf die Gründlichkeit und Stetigkeit der Spezialforschung und lehnt alle solche Neuerungen ab. Wo man eine solche Besinnung als notwendig zugibt, glaubt man jedoch, die bisherigen Mittel der so hoch entwickelten eigenen Wissenschaft reichten aus, diese Arbeit selbst zu erledigen – also z.B. das Wesen und die Grundlagen der Mathematik mathematisch begreifen zu können.

So kommt es, daß die Wissenschaften und ihre Vertreter auf der einen Seite sich auf gesicherte Tatsachen und Methoden berufen – ein Starrsinn, der sich hinter die Menge der Resultate verschanzt, – und auf der anderen Seite allzu schnell mit irgendwoher erborgten und äußerlich an die Wissenschaft herangebrachten philosophischen Begriffen und Ideen operieren. In der Krise der Wissenschaft sind sie hin- und hergeworfen zwischen jenem Starrsinn und einer Überschwenglichkeit neuerungssüchtiger Stimmung und kommen dabei nicht von der Stelle. So muß man zugestehen, daß diese Grundlagenkrisen nicht ernsthaft ergriffen und verstanden sind, daß sie nur zeigen, wie ungeheuer weit die Wissenschaften heute – bei allen Fortschritten und allen Resultaten – von einem Verständnis auch nur der Krisis als solcher, d.h. von der Einsicht in das Wesen der Wissenschaft, entfernt sind.

Aber vielleicht ist ein solches Selbstverständnis der Wissenschaft gar nicht notwendig, wenn nur der sogenannte Fortschritt der Wissenschaft sich ungehemmt jeden Tag weiter auswirkt. Was soll eine Definition etwa der Physik für ihre Fortschritte, wenn sie gar so unverständlich für die Physiker ist wie alle philosophischen Theorien? »Was sollen wir damit anfangen?« lautet die übliche und fast spontane Frage in den Einzelwissenschaften gegenüber solchen grundsätzlichen Bemühungen. Der Mathematiker braucht gar nicht zu wissen, worin das Wesen der Mathematik besteht, wenn er nur richtige

und brauchbare Resultate findet. Doch am Ende ist der sachliche Fortschritt im Bereich der Tatsachen, den man so wichtig nimmt, gerade der Grund für dieses Nichtsanfangenkönnen mit einer grundsätzlichen Besinnung, zugleich auch der Grund für die innere Not der Wissenschaft, die man sich selten ganz offen eingesteht, die aber in all die Auswege hineintreibt, die wir andeuteten.

So weicht man selbst dieser inneren Krisis der Wissenschaft aus, weil man schon gar nicht versteht, wie hier ernsthaft und fruchtbar gefragt werden kann. Vielleicht ist es in der Tat so, daß weder die einzelne Wissenschaft von sich aus in der üblichen Selbstkenntnis noch eine von außen herangebrachte Philosophie die Krisis auch nur wecken kann. Mit diesem Entweder-Oder wird die Wurzel der Krisis überhaupt nicht erreicht. Die Frage bleibt freilich, ob es nur das Versagen der Philosophie auf der einen und das Nichtwollen der Wissenschaft auf der anderen Seite sind, was die echte Krisis nicht wach werden läßt, – oder aber ob es daran liegt, daß sowohl die Philosophie als auch die Wissenschaften mit einer Wissenschaftsidee operieren, die nicht zureicht, das Problem zu verstehen. Das letztere ist in der Tat der Fall.

Wir stehen nicht so ursprünglich in der Wissenschaft, um ihre Krisis von Grund aus zu fassen, d.h. von ihr selbst kritisch im ernsten Sinne erfaßt zu werden. Wir haben die Wissenschaft nicht so elementar und durchsichtig zu eigen, um in der Wissenschaft selbst an deren Grenzen stoßen zu können, um an diesen Grenzen der Wissenschaft das zu verstehen, warum sie nicht zufällig, sondern notwendig als Wissenschaft umgrenzt ist. Solange es nicht dahin kommt, daß die Forscher in den einzelnen Wissenschaften einsehen, daß sie mit den Mitteln ihrer Wissenschaft diese grundsätzlich nie begreifen und auf den Grund bringen können, solange ist alle Grundlagenforschung vergeblich. Die Mathematik läßt sich nicht mathematisch begreifen, und das Wesen der Philologie werden keine Philologen mit philologischen Methoden aufhellen.

Wir müssen erst verstehen lernen, was Grundlage einer Wissenschaft heißt und inwiefern Krisis der Grundlage gerade die wesenhaften Grenzen der Wissenschaft als solcher offenbart. Ob die Krisis der Wissenschaften heute öffentlich weiter verhandelt wird oder nicht und wie, ist nicht wesentlich; entscheidend aber ist, ob wir willens und stark genug sind, uns für den Durchgang oder besser Eingang in die Krisis vorzubereiten. Denn die Krisis soll nicht überwunden, sondern lebendig werden, und nicht dazu, daß Wissenschaften nur besser und in ihren Fortschritten ungehemmter und schneller würden, sondern dazu, daß die Wissenschaften überhaupt so existent werden können, wie sie es ihrem Wesen nach wollen.

Aber diese Wandlung in der Stellung der Existenz zur Wissenschaft ist nicht Sache der Organisation und des Betriebs, und sie kommt nicht über Nacht. Es ist charakteristisch für die heutige Zeit, daß, selbst wenn wir gewisse echte Möglichkeiten und Aufgaben begriffen haben, wir noch nicht gelernt haben, was zu ihrer Verwirklichung gehört. Wir können nicht mehr warten, und das heißt, wir haben verlernt, daß die erste Aufgabe jeder Generation, die etwas will, darin besteht, daß sie sich für die kommende opfert, ohne Resignation, vielmehr mit der inneren Kraft und Sicherheit dessen, der begriffen hat, daß in allen echten menschlichen Leistungen jeder für jeden »nur« Vorläufer sein kann.

Wesentlich ist nicht Programm und Betrieb, sondern das innere Wachstum der Geschichte in der einzelnen Generation. Es gilt, nicht zu reden, sondern zu wirken. Wie, das versuchen wir zu verstehen. Ob Sie es verstehen und wirklich handeln, habe ich nicht in der Hand. Nur das eine mag noch gesagt sein, bevor wir aufhören, über die Krisis zu sprechen: Es wäre blinder Eifer, wenn Sie nun zum Beispiel in Seminarübungen Ihres Faches plötzlich anfangen zu erzählen, daß die Wissenschaften eigentlich in einer Krisis ständen, und wenn Sie versuchten, Ihre Wissenschaft mit Hilfe einer Heideggerschen Terminologie zu reformieren.

§ 9. Neue Besinnung über das Wesen der Wissenschaft

Die Erörterung der dreifachen Krisis ergab folgende Fragen:

1. Wie steht so etwas wie Wissenschaft überhaupt im menschlichen Dasein?
2. In welchem Sinne ist die Wissenschaft »praktisch«?
3. Was heißt Grundlage der Wissenschaft, und inwiefern offenbart sich an ihr eine innere Grenze im Wesen der Wissenschaft?

Die Kennzeichnung der Krisis bezüglich der Stellung des einzelnen zur Wissenschaft ergab, daß nicht nur eine Unklarheit darüber besteht, wie der einzelne sich zur Wissenschaft verhalten soll, sondern daß grundsätzlich überhaupt nicht gefragt ist, in welchem Sinne die Wissenschaft als solche im Dasein des Menschen steht.

Entsprechend liegt in der Krisis der Wissenschaft bezüglich ihrer Stellung im Ganzen der geschichtlichen Wirklichkeit, daß sie sich formulieren läßt als die Frage nach dem wesentlich praktischen Charakter der Wissenschaft. Man spürt, daß die Wissenschaft, gerade wenn sie im eigentlichen und echten Sinne theoretisch ist, trotzdem nicht abgelöst freischwebend sein kann gegenüber dem konkreten Dasein der Geschichte, und man sucht aus dieser Unklarheit und Unbestimmtheit des Ziels der Wissenschaft einen Ausweg durch die heute besonders starke Tendenz zur Popularisierung. Wir sahen aber, daß diese nicht ein zufälliger Mangel der Wissenschaft ist, sondern ein Verstoß gegen ihr inneres Wesen. Wissenschaft läßt sich ihrem Sinne nach nicht popularisieren. Was man im Grunde damit will, ist, die Wissenschaft praktisch machen, ohne daß man eigentlich versteht, worin der praktische Charakter der Wissenschaft besteht; aber nur, wenn man diesen geklärt hat, läßt sich auch ausmachen, inwiefern zu jeder Wissenschaft eine gewisse Technik gehört und welche Stellung und Rolle sie im lebendigen Dasein der Wissenschaft selbst hat.

Schließlich machte uns die Krisis im inneren Wesensbau der

Wissenschaft, oder wie man heute sagt, die »Grundlagenkrise der Wissenschaft« deutlich, daß es sich in ihr eigentlich darum handelt, das Selbstverständnis der einzelnen Wissenschaften so klar und ursprünglich auszubilden, daß darin die Wissenschaften ihre eigene Grenze erkennen, um zugleich das aufleuchten zu sehen, was diese Grenze bestimmt, d. h., das andere, was die Wissenschaft selbst noch trägt, von der Wissenschaft selbst als Wissenschaft aber nicht begriffen, ja nicht einmal befragt werden kann. Diese Grundlagenkrise ist diejenige, die, wenn sie recht verstanden wird, die Endlichkeit der Wissenschaft in einem ursprünglichen Sinne klarmacht, d. h. sie macht offenbar, daß die Wissenschaft eine wesenhafte Möglichkeit der Existenz des Menschen ist.

Zugleich ergab die Erörterung, daß diese Fragen weder von den Wissenschaften selbst noch aber durch irgendeine von außen an die Wissenschaft herangeführte Philosophie beantwortet werden können.

Es gilt vielmehr, in der Erhellung des Wesens der Wissenschaft an deren Grenze zu stoßen, um in der Umgrenzung etwas anderes anzutreffen.

Doch sollen die Fragen jetzt nicht der Reihe nach beantwortet werden, vielmehr setzen wir, unter Festhaltung der Fragen, mit einer neuen Besinnung über das Wesen der Wissenschaft ein.

Wenn wir so mitten heraus fragen: »Was ist Wissenschaft?«, dann kommen wir in eine große Ratlosigkeit. Zwar bieten sich sofort allerlei Antworten an; das ist das Anzeichen dafür, daß das, dessen Wesen wir suchen, uns nicht schlechthin unbekannt ist.

So können wir auf die Frage, was Wissenschaft sei, beispielsweise antworten: Wissenschaft ist da, wo es Institute gibt, in denen mit Hilfe von Apparaten Untersuchungen angestellt werden. Diese Aussage gilt vielleicht für alle Naturwissenschaften und die Medizin, nicht aber für die Geisteswissenschaften. Doch wie ist es mit der Musikwissenschaft, die wir zu den historischen

Geisteswissenschaften rechnen? Sie hat auch Institute und sogar »Instrumente« wie Cembalo oder Hammerklavier, die aber offenbar eine ganz andere Funktion als etwa ein Elektroskop oder ein Thermometer haben. Im Grunde benötigen aber alle Wissenschaften technisches Handwerkszeug – und wenn es nur Bücher sind. Wissenschaft ist das in Büchern Gedruckte. Allerdings hat das Buch in der Philologie eine andere Funktion als das Bürgerliche Gesetzbuch in der Rechtswissenschaft oder die Bibel in der Theologie. Es ist fraglich, ob mit diesem Handwerkszeug, den Büchern – doch nicht alle Bücher sind Handwerkszeug –, das Wesen der Wissenschaft gekennzeichnet ist. Vielleicht folgt aus dem Wesen der Wissenschaft, daß sie auf eine solche Technik, auf Institute, Bücher, Apparate angewiesen ist; aber die Wesensfolge ist nicht das Wesen selbst, und so kann der Hinweis auf die technische Konkretion in der Wissenschaft sehr wesentlich und doch nur äußerlich sein. Wir verlangen demgegenüber aber eine innere Bestimmung des Wesens und finden sie vielleicht, wenn wir fragen, wozu die ganze Apparatur dient.

Die Apparate haben nur Sinn und Zweck im Dienste der Forschung. Das Forschen ist ein Erkennenwollen nicht beliebiger Art und nicht mit Bezug auf beliebige Objekte, sondern untersuchendes Erkennen, das methodisch und systematisch im Umkreis einer Ordnung von bestimmt umgrenzten Fragen vorgeht und vor allem auf eine Erkenntnis abzielt, die möglichst exakt bewiesen und allgemeingültig ausgearbeitet werden soll.

- a) Wissenschaft als methodische, systematische, exakte und allgemeingültige Erkenntnis

Die Prädikate ἀκριβής und καθόλου sind von alters her der Erkenntnis der Wissenschaft zugesprochen worden. So können wir sagen: Wissenschaft ist methodische, systematische, exakte und allgemeingültige Erkenntnis. Gerade die beiden letzten Prädikate gelten von jeher als auszeichnende Bestimmungen der

Wissenschaft. Man beruft sich oft auf Kant, der einmal sagte: »Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur soviel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist.«¹ Eine Wissenschaft ist nur soweit wissenschaftlich, als sie mathematisierbar ist. Also sind die Geisteswissenschaften überhaupt keine Wissenschaften, sofern sie sich der Mathematisierung grundsätzlich widersetzen. Andererseits ist Mathematik dann die eigentliche Wissenschaft, denn sie ist ja doch die exakteste und ihre Ergebnisse sind schlechthin allgemeingültig. So lautet die landläufige Auslegung des kantischen Satzes. Ob aber all das aus diesem Satz folgt, ja ob er, recht besehen, überhaupt den Sinn hat, den man ihm dabei gibt, wird sich später zeigen.

Exaktheit gilt als Kennzeichen der Wissenschaft, und exakte Beweise sind Ziel und Stolz wissenschaftlicher Begründung. Die Exaktheit aber beruht auf dem mathematischen Charakter der betreffenden Wissenschaft. Dieser mathematische Charakter kann jedoch einer Wissenschaft nicht einfach aufgezwungen werden, weil man sich vorgenommen hat, sie als eine exakte auszubilden. Was in der betreffenden Wissenschaft Gegenstand werden soll, muß von sich aus allererst eine mathematische Bestimmbarkeit zulassen oder abweisen.

Wenn so die Möglichkeit der Mathematisierung einer Wissenschaft im Sachgehalt und in der Seinsart des Gegenstandsgebietes liegt, dann bedarf es überdies aber noch der Motivierung der Notwendigkeit einer solchen. So gewähren die Lebewesen als ausgedehnte Körper eine gewisse mathematische Bestimmbarkeit, aber die unbegrenzte Verwirklichung dieser Möglichkeit wäre ein Verfehlen der Absicht, den Organismus als solchen zu erfassen und zu bestimmen. Exaktheit der Erkenntnis kann also mit Bezug auf den zu erkennenden Gegenstand

¹ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Vorrede, A IX In: Immanuel Kants Werke, hrsg. von Ernst Cassirer. Band IV, Berlin 1922, S. 372.

gerade unangemessen sein. Diese Un-angemessenheit, diese Nicht-Übereinstimmung mit dem, was der Gegenstand fordert, ist eine fundamentale Form von Unwahrheit.

Exaktheit kann in einer Wissenschaft Unwahrheit mit sich führen; sie gehört also nicht wesensnotwendig zur Wahrheit. Wenn wir unter Strenge der Wissenschaft die Art und Weise verstehen, wie die dem Gegenstand angemessene Erkenntnis gewonnen und bestimmt werden kann, dann begründet Exaktheit nicht notwendig die Strenge einer Wissenschaft. So bedeutete der im 19. Jahrhundert unternommene Versuch, die historische Erkenntnis der mathematisch-naturwissenschaftlichen anzugleichen, einen wesentlichen Verstoß gegen die spezifische Strenge der historischen Erkenntnis. Eine Wissenschaft braucht, um als strenge zu gelten, nicht exakt zu sein. Wohl aber ist dennoch das Ideal jeder Wissenschaft die Strenge ihrer Erkenntnisse. Vielleicht ist die Strenge als Exaktheit in den Naturwissenschaften viel leichter zu gewinnen als die Strenge der spezifisch unexakten Wissenschaften, die deshalb nicht weniger streng sind. Auch wenn wir sagen, daß zur Wissenschaft Strenge ihrer Erkenntnis gehört, haben wir die gesuchte Wesensbestimmung der Wissenschaft nicht gefunden. Der Charakter der Strenge mag vielleicht ein für die Wissenschaft notwendiger sein, aber die Frage bleibt, ob er auch schon eine ursprüngliche Bestimmung von Wissenschaft ist. Dieser Charakter der Strenge kann auch nur notwendig aus ihrer inneren Wesensverfassung folgen.

b) Wissenschaft und Wahrheit –
adaequatio intellectus ad rem

Daß dem so ist, entnehmen wir leicht aus dem, wie wir die Strenge gekennzeichnet haben: die Art und Weise, wie die dem Gegenstand angemessene Erkenntnis gewonnen und bestimmt werden kann. Strenge ist demnach ein bestimmter Charakter der Aneignung der Gegenstandsangemessenheit der Erkennt-

nis. Diese Angemessenheit der Erkenntnis ist in der scholastischen Definition von Wahrheit erfaßt: *Adaequatio intellectus ad rem*.

Strenge ist der Modus der Wahrheitsgewinnung, sie hat also nur Sinn und Funktion innerhalb der Wissenschaft, sofern diese auf Erfassung der Wahrheit abzielt. Wissenschaftliche Forschung und Lehre ist untersuchendes Erkennen, eine bestimmte Art des Suchens, Findens, Zueignens, Behaltens, Mitteilens von Wahrheit.

Die Kennzeichnung von Wissenschaft als einer bestimmten Art von Erkenntnis, von Abzielen auf Wahrheit ist am Ende unbestreitbar, aber in dieser Allgemeinheit zugleich nichtsagend. Alles wird davon abhängen, wie Erkenntnis und Wahrheit überhaupt gefaßt werden und worin die spezifische Eigentümlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und wissenschaftlicher Wahrheit gesucht wird.

Mit der Lösung dieser Aufgaben stehen wir am Scheideweg, an dem sich entscheidet, ob das Wesen der Wissenschaft getroffen oder unwiederbringlich verfehlt wird, so verfehlt freilich, daß diese Verfehlung immer noch den Schein der Wahrheit bei sich trägt. Denn wenn überhaupt Wissenschaft als Erkenntnis und Wahrheit angesetzt ist, dann scheint das Wesentliche gesichert, zumal darüber, was Wahrheit ist, in einer Hinsicht doch weitgehende Übereinstimmung herrscht, nämlich in der Meinung, daß Wahrheit etwas sei, was als Eigenschaft primär der Aussage, dem Urteil zukomme.

§ 10. Wahrheit als Satz Wahrheit

Wahrheit ist von Haus aus Urteils-, Aussagewahrheit. Urteile und Aussagen drücken sich sprachlich in Sätzen aus. Wahrheit ist Satz Wahrheit. »Diese Lampe brennt«, »Diese Kreide ist weiß«, sind einfache Beispiele für eine Satz Wahrheit. Einzelne Worte und Wortzusammenstellungen wie »diese Lampe« oder »diese« oder »brennt« können weder wahr noch falsch sein, sondern nur der Satz im Ganzen, d. h. die Verbindung des Prädikats »brennt« mit dem Subjekt »die Lampe«. Diese Überlegung ist einleuchtend. Die Wahrheit liegt in Vorstellungsverbindungen, nicht in isolierten Vorstellungen. Daß die Wahrheit ihren Ort in der Aussage, im Satz habe, ist um so weniger von Zweifeln berührt, als sich dafür sogar Platon und Aristoteles als Kronzeugen anrufen lassen. Seither ist diese Auffassung der Wahrheit unerschütterlich geblieben, sie gehört zu dem ganz Wenigen, was in der Geschichte der Philosophie einmütig festgehalten wird.

Unsere späteren Überlegungen werden an diesem Problem zentral orientiert sein. Deshalb seien kurz einige Belege für diese wichtige Auffassung der Wahrheit als Satz Wahrheit gegeben: Aristoteles, *De interpretatione*, 4,17a 1 sqq.: ἐστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, . . . ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει; ib. 1,16a 12: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἐστὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. (συμπλοκή). *De anima*, 430 a 27 sqq.: ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἥδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων. Jede Rede, alles Reden hat Bedeutung, d. h. alles wünschende, bittende, fragende, befehlende, aussagende Sichaussprechen bedeutet etwas. Aber nicht jede dieser Reden ist λόγος, d. h. nicht jede Rede ist aufweisende Rede. Eine Bitte an einen hat nicht den Sinn und die innere Bedeutungsfunktion, ihm etwas klarzumachen, ihm etwas mitzuteilen, sondern eben von ihm etwas zu erbitten. Entsprechend gibt der Befehl keine Kenntnis im eigentlichen Sinne weiter, sondern er ist eine Aufforderung zu handeln. Also nicht jedes Reden ist Aufweisen derart, daß das Aufweisen von etwas die eigentliche

Tendenz der Rede wäre. Aufweisend ist nur derjenige λόγος, bei dem so etwas vorkommt wie das Wahr- oder Falschsein. In derjenigen Rede, die wahr oder falsch ist, d.h. in der Aussage, im Satz, liegt so etwas wie eine Synthesis, ein Zusammensetzen. So sagt Aristoteles an späterer Stelle: Wahrheit oder Falschheit gibt es nur im Umkreis der Synthesis, d.h. der Verbindung, des Zusammensetzens von Subjekt und Prädikat. Diese Synthesis nennt er auch *σμπλοκή*, d.h. die Verflechtung, das Zusammenflechten von zwei Vorstellungen bzw. zwei Begriffen.

Damit die Auswirkung dieser Auffassung von Wahrheit als Satzwahrheit und vom Satz als Verbindung von Vorstellungen deutlich wird, sei auf eine Definition der Wahrheit verwiesen, die Leibniz gegeben hat: »Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti«, immer also ist das Prädikat oder das nachfolgende Wort im Subjekt, d.h. im vorausgehenden, erstgesprochenen Wort drin (inest); »et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum«, und darin besteht die Natur der Wahrheit im allgemeinen, überhaupt, die »natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, aut etiam Aristoteles observavit«. ¹ Leibniz nennt also die Wahrheit des Satzes hier *connectio*, das ist einfach die lateinische Übersetzung von *σύνθεσις*. Die Wahrheit ist *connectio* von zwei Begriffen oder Ausdrücken. Die Wahrheit gehört zur *enuntiatio*, zur Aussage.

Schließlich sei auf einen Beleg aus Kant, Logikvorlesung § 17, verwiesen: »Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.« ² Kant sagt auch ganz kurz: Ich denke = ich urteile = ich verbinde, nämlich Prädikat und Subjekt. Im Verbinden ist also nach der allgemeinen Auffassung der Ort der Wahrheit.

¹ *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. Louis Couturat. Paris 1903, p. 518/9. *Primae veritates*. Phil. VIII, 6.

² Immanuel Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IX, Berlin 1923, S. 101.

Was ergibt sich nun aus dieser Kennzeichnung der Wahrheit als Satz Wahrheit für die Bestimmung des Wesens der Wissenschaft? Wenn Wissenschaft als Erkenntnis auf Wahrheit abzielt, die Wahrheit aber im Satz liegt, dann ist die Wissenschaft als ein Zusammenhang von Erkenntnissen ein Zusammenhang von wahren Sätzen; dieser Zusammenhang ist dadurch bestimmt, daß die Sätze nicht einfach nebeneinander gereiht sind, sondern sich gegenseitig begründen. Der Zusammenhang der Sätze ist ein Begründungszusammenhang. Zum Wesen der Wissenschaft gehört also, wie auch Husserl sagt, die Einheit des Begründungszusammenhangs³ wahrer Sätze. Das ist die Definition der Wissenschaft, wie sie heute in Wissenschaftslehre und Erkenntnistheorie üblich ist.

Hieraus entnehmen wir ein Doppeltes: 1. eine bestimmte Auffassung der Wahrheit als Satz Wahrheit, 2. aber zugleich die Auffassung der Wissenschaft von dem her, was sich gewissermaßen als ihr Resultat niederschlägt. Die Wissenschaft schlägt sich gewissermaßen nieder in Sätzen, und dieser Niederschlag der Forschung wird konkret in den gedruckten Abhandlungen und Büchern. So hat Hermann Cohen, Begründer der Marburger Schule, die ausgezeichnet ist durch eine bestimmte Auffassung der kantischen Philosophie, der kantischen Kritik im besonderen als einer Wissenschafts- und Erkenntnistheorie, in der Tat gesagt, »das Faktum der Wissenschaft liegt vor in den gedruckten Büchern.«⁴ Unausgesprochen ist das der herrschende Horizont für die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft. Aber es ist gerade die Frage, ob dieses Hinsehen auf das Resultat der Wissenschaft primär ihr Wesen trifft.

Das Resultat ist immer dasjenige, das sich von der Herstel-

³ Vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Erster Band. 3. unveränderte Aufl., Halle a.d.S. 1922. § 6, S. 15.

⁴ Anm. d. Hrsg.: Vermutlich zuspitzende Formulierung von Heidegger. Vgl. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (System der Philosophie, Zweiter Teil). Berlin: Cassirer 1904, S. 62 f. Vgl. ferner Hermann Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Meiner 1907, S. 53.

lung und Verfertigung gewissermaßen ablöst, ist das Werk, das sich von der *Bewerkstelligung* freimacht. Diese kann nicht ohne weiteres und im Ganzen aus dem Werk erkannt werden. Das Resultat ist gleichsam der Leichnam, der, wie Hegel sagte, die Tendenz [das Leben] hinter sich gelassen hat.⁵ Wir wollen aber nicht den Leichnam, nicht das, was von Hand zu Hand weitergegeben wird und schon erstarrt ist, sondern das Unmittelbare des Wirkens selbst, so allerdings, daß wir aus dem Wesen des wissenschaftlichen Wirkens und Werkeschaffens verstehen, in welchem Sinne und in welcher Weise das Resultat zur Wissenschaft gehört. Wir wollen das Wesen der Wissenschaft als Wahrheitsfindung und -bestimmung verstehen, so zwar, daß am Ende dieses Verständnis erst Aufschluß gibt, in welcher Weise die Resultate und Sätze sich zur Wissenschaft verhalten, d. h. die Wissenschaft in ihrem Wesen nicht als Resultat, nicht als Werk, sondern im Vollzug des Wirkens begreifen.

Wenn aber die Wissenschaft Wahrheitsfindung und -bestimmung sein soll, dann wird in eins damit fraglich, ob der zugrundegelegte Begriff der Wahrheit als Satzwahrheit hinreicht, um Aufschluß über das Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit zu geben. Vielleicht liegt sogar in der Kennzeichnung der Wahrheit als Satzwahrheit und in der Bestimmung der Wissenschaft von ihrem Resultat her ein und derselbe Grundirrtum. Wir müssen uns durch eine radikalere Fassung des Wesens der Wahrheit in den Stand setzen, auch das Wesen der Wissenschaft von Anfang an ursprünglicher zu sehen. Wir müssen dahin kommen, daß wir von Anfang an vermeiden, Wissenschaft als *Satzzusammenhang* zu nehmen.

⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Jubiläumsausgabe. In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Georg Lasson. Leipzig 1911, S. 5 (Vorrede).

a) Der traditionelle Wahrheitsbegriff

Wir fragen daher jetzt ganz allgemein: Wie steht es mit dem Wahrheitsbegriff, der die heutige und frühere Bestimmung des Wesens der Wahrheit maßgebend leitet? Die Antwort wird lauten: Der traditionelle Wahrheitsbegriff trifft nicht das ursprüngliche Wesen der Wahrheit. Damit erhebt sich aber die Frage: Wie ist dann Wahrheit ursprünglicher zu bestimmen, und zwar so, daß daraus verständlich wird, warum es dazu kommt, Wahrheit gewöhnlich als Satzwahrheit zu fassen? Wir werden diese herrschende Auffassung bei ihrem großen Alter und ihrer weitreichenden Bedeutung nicht einfach beiseiteschieben, sondern wir müssen aus der positiven Klärung des Wesens der Wahrheit zugleich den Grund für diese herrschende Auffassung finden und damit die Einsicht in das relative Recht dieser Auffassung gewinnen.

Wir haben also ein Doppeltes zu zeigen: Erstens, daß Wahrheit, die traditionell als Eigenschaft des Urteils, als *adaequatio intellectus et rei*, gefaßt wird, in etwas anderem gründet, d.h. was man im Urteil als Wahrheit faßt, ist zwar eine echte Bestimmung, aber die innere Möglichkeit der Wahrheit liegt in einem Ursprünglicheren, und dieses Ursprüngliche gilt es zweitens näher zu kennzeichnen.

Das sind scheinbar einfache Überlegungen, in denen freilich etwas ganz Wesentliches zur Sprache kommt. Angesichts solch scheinbar trivialer Überlegungen sieht es so aus, zumal wenn man sie öfters schon durchgesprochen hat, als könnte man einen solchen Zusammenhang zwischen abgeleiteter und ursprünglicher Wahrheit einfach ein für alle Mal wissen. Es ist charakteristisch, daß man all diese Wesenszusammenhänge nie so wissen kann, wie man irgendeine Kenntnis hat, sondern daß ich sie mir immer wieder aneignen muß und bei jeder Neuaneignung sich mir ein neuer Abgrund zeigt. Das Wesen des Einfachen und Selbstverständlichen ist es, daß es der eigentliche Ort für die Abgründigkeit der Welt ist. Und dieser Abgrund öffnet sich nur,

wenn wir philosophieren, aber nicht, wenn wir glauben, dergleichen schon zu wissen.

b) Wahrheit als Charakter eines Satzes:

Verbindung von Subjekt und Prädikat

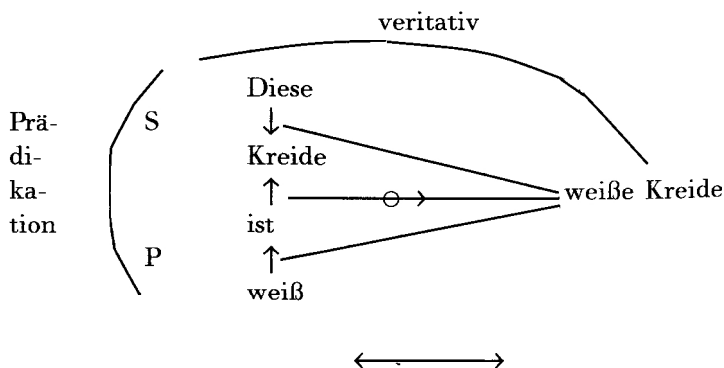
Die These der traditionellen Logik und Erkenntnislehre im weitesten Sinne lautet: Wahrheit ist eine Eigenschaft der Aussage. Wir wollen uns diese These zunächst an einem Beispiel erläutern, das wir allen weiteren Überlegungen dann zugrundelegen. Wahrheit als Charakter eines Satzes ist in der einfachsten Form eine Verbindung von Subjekt und Prädikat, $S - p$. In dieser Verbindung soll der Ort für das sein, was wir Wahrheit eines Satzes nennen. Nehmen wir ein einfaches Beispiel: »Diese Kreide ist weiß.« In dieser Aussage wird die Bestimmung »weiß«, das Prädikat, dem Subjekt »Kreide« zugesprochen. Die Griechen, besonders Aristoteles (De interpret. 5,17a 8; 6,17a 25), haben für dieses Zusprechen die Bezeichnung *κατάφασις*. Dieser Ausdruck heißt: »von oben herunter auf etwas zu«, bedeutet also gewissermaßen von oben herunter auf die Kreide zu sagen, sie sei weiß, ihr die Bestimmung, dieses Prädikat zuzusprechen. Sage ich von demselben Gegenstand: Diese Kreide ist nicht blau, so wird ihr das »blau« abgesprochen. Diese Form der Aussage nennen die Griechen *ἀπόφασις*, das heißt, ich spreche einer Sache etwas ab, von ihr weg. Diese Scheidung ist dann später, im Ausgang der Antike und zu Anfang des Mittelalters, in die lateinische Terminologie übergegangen, und seitdem heißt *κατάφασις* affirmatio, oder wie Boethius noch sagt: adfirmatio⁶; und *ἀπόφασις* heißt negatio. In der traditionellen Logik bedeuten diese Ausdrücke also ein bejahendes bzw. verneinendes Urteil (verum – falsum). Beide Formen, die *κατάφασις* wie die *ἀπόφασις* können nun jeweils entweder wahr oder falsch sein,

⁶ Vgl. Boethius, De interpretatione. Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne. Bd. 64. Paris 1891, S. 364 A.

d.h. es gibt bejahende wahre oder falsche Urteile und ebenso verneinende wahre oder falsche Urteile. Das bejahende Urteil als das wahre ist: »Die Kreide ist weiß.« Das bejahende als falsches ist: Die Kreide ist blau. Das verneinende Urteil als wahres ist: Die Kreide ist nicht blau. Das verneinende als falsches: Die Kreide ist nicht weiß. So kreuzt sich die eigentümliche Bestimmung des Negativen und Positiven, wobei in der Formel des negativen Urteils eine eigentümliche Doppelung liegt, was wir im Deutschen nicht zum Ausdruck bringen, da wir nur einmal die Negation setzen, während wir in der positiven Aussage »die Kreide ist weiß« kein entsprechendes Wort haben, das der Negation entspricht; wir müßten eigentlich sagen, die Kreide ist ja weiß.

Doch interessiert ein anderer Zusammenhang, nämlich der Charakter der Wahrheit in der Aussage und ihr Ort. Wenn wir nun der Einfachheit halber beim positiven, d. h. beim bejahenden wahren Urteil »Diese Kreide ist weiß« bleiben, dann besteht die Wahrheit dieses Satzes im Zukommen des Prädikats zum Subjekt oder in der Zusammengehörigkeit dieser beiden Vorstellungen »weiß« und »Kreide«, so daß die Wahrheit eine Angelegenheit dieses Verhältnisses des Prädikats zum Subjekt ist.

Das Urteil, das wir als Beispiel zugrundelegen, läßt sich so darstellen:



Vertikale Richtung und horizontale Richtung der Beziehungen sollen andeuten, daß sie ganz verschiedener Art sind und daß ihr Zusammenhang nicht so ist, daß sie in einer indifferenten Beziehungskette aneinandergeschlossen sind (»Satz« – Objekt).

Aber was entscheidet denn darüber, daß dieses *p* »weiß« dem *S* »Kreide« zukommt? Woher nimmt die vertikale Pfeilrichtung in dem Schema ihr Recht? Wo liegt der Grund dafür, daß »weiß« und »Kreide« zusammengehören, daß diese Verbindung eine gehörige, rechtmäßige ist? In der Vorstellung einer Kreide liegt doch nicht notwendig, daß sie weiß sei; sie könnte auch rot oder blau sein. Die Zusammengehörigkeit von *S* und *p* besteht nur deshalb, weil sie als solche schon »hörig« ist, gleichsam untertan einem anderen, und zwar der weißen Kreide, über die wir aussagen. So ergibt sich, daß der Satz »Diese Kreide ist weiß« zunächst eine Beziehung von *S* zu *p* darstellt. Diese ganze Beziehung des Satzes steht aber noch einmal in einer Beziehung zu dem, was uns schon vorliegt, nämlich zur weißen Kreide, und nur im Blick auf dieses Vorliegende können wir die Aussage vollziehen.

Wir sehen also, daß im Satz eine verhängnisvolle Zweideutigkeit liegt: einmal die formale Beziehung des *p* zum *S*, und dann die Beziehung dieser ganzen *S*-*p*-Verbindung zu dem Worüber der Aussage. Die Beziehung des Prädikats zum Subjekt nennen wir die prädikative Beziehung im Satz; sie nimmt ihre Rechtmäßigkeit her aus einem Bezug auf das, worüber ausgesagt wird. So haben wir ein Doppeltes: einmal das Prädizieren des Prädikats vom Subjekt, sodann das Aussagen dieser ganzen Prädikation über das Vorliegende, die weiße Kreide. Wir müssen also das Subjekt der Prädikation vom Gegenstand der Aussage unterscheiden. Aussagegegenstand und Prädikationssubjekt sind zwei wesentlich verschiedene Dinge. Jedes Prädikat hat ein Subjekt, und dieses Prädikat wird vom Subjekt ausgesagt. Aber jede Prädikation, d. h. das Ganze der Subjekt-Prädikatbeziehung

nicht etwa jedes Prädikat – hat einen Gegenstand, über den ausgesagt wird. Dabei ist zu beachten, daß diese Beziehung der ganzen Prädikation auf die Kreide nicht die einzige ist, denn

über das, was hier Gegenstand der Aussage ist, kann ich auch eine andere Aussage machen, beispielsweise: »Dieser materielle Körper ist leicht«.

Mit der üblichen Theorie des Satzes und der Aussage kann man z. B. Sätze wie »es regnet« oder »es blitzt«, also sogenannte impersonale Sätze, oder »dieser Mensch existiert«, d. h. Existenzialaussagen, in keiner Weise interpretieren. Diese einfache Satzdefinition ist, wenn man im ganzen die Probleme des Satzes und der Wahrheit übersieht, fragwürdig. Im Verlauf der Entwicklung der neuzeitlichen Logik, vor allem bei Leibniz, wird diese Beziehung des Prädikats zum Subjekt, diese *connexio*, genauer gefaßt als *determinatio*, so daß das Prädikat die Grundfunktion des Bestimmens hat. Es bestimmt das Subjekt, und entsprechend dem Unterschied von positivem und negativem Urteil wird auch eine positive und negative *determinatio* unterschieden. Dieser Unterschied ist insofern wesentlich, als er zwei Begriffe in sich birgt, die für die neuzeitliche, vor allem die kantische und spätere Metaphysik von besonderer Bedeutung sind, nämlich den Begriff der Realität und der Negation. Baumgarten bestimmt, was er unter *determinatio* und *determinare* versteht: *Quae determinando ponuntur in aliquo, (notae et praedicata) sunt determinationes, altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est realitas, altera determinatio negativa, quae si vere sit, est negatio.*⁷ »Das, was in der Weise des Bestimmens in etwas gesetzt wird, nämlich die Merkmale und die Prädikate, sind die Bestimmungen. Die eine Art der Bestimmungen ist positiv, und diese positive, zustimmende Bestimmung des Subjekts durch das Prädikat heißt, wenn sie eine wahre positive Bestimmung ist, Realität.«

Diesen Begriff der Realität als ein positives wahres Prädikat muß man von vornherein festhalten, um überhaupt die Fragestellung der »Kritik der reinen Vernunft« zu verstehen. Der

⁷ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*. Zweite Ausgabe Halle 1743. § 36, S. 11.

Gegenbegriff zu Realität ist die Negation, während wir heute in der Erkenntnistheorie Realität in einem ganz anderen Sinne gebrauchen wie Kant und die alte Metaphysik. Übrigens geht dieser Begriff der *realitas* schon auf die Scholastik, vor allem die Spätscholastik, auf Suarez zurück; *realitas* bedeutet nichts anderes als *essentia*, Wesen, Sachhaltiges, Positives, einem Etwas zugesprochenes Wesen. Mit Rücksicht auf spätere wichtige Überlegungen erwähne ich, daß dieser Begriff der Realität mit dem Satz, der *determinatio*, und zwar dem positiven Satz in Zusammenhang gehört.

Wenn man also sagt: Die Wahrheit hat ihren Ort in der Aussage bzw. im Satz, dann ist diese These zunächst zweideutig. Man weiß nicht, wo nun die Wahrheit sitzt, in der prädikativen Beziehung oder in der Beziehung der Prädikation auf das, worüber ausgesagt wird. Nun hörten wir schon, daß offenbar die Zusammengehörigkeit von *p* zu *S* als prädikative Beziehung in ihrer Gehörigkeit sich gewissermaßen normiert auf dem Weg dieses Bezuges zu dem, worüber ausgesagt wird. Diese prädikative Beziehung ist dann eine gehörige, wenn sie sich dem Vorliegenden, der Sache, »*res*«, worüber sie prädiziert und aussagt, anmißt, angleicht. Angleichung heißt lateinisch *adaequatio*, und »*adaequatio intellectus ad rem*« ist die alte scholastische Definition für *veritas*. Wir nennen daher die Beziehung der Prädikation zum Worüber der Aussage veritative Beziehung, ohne damit schon zu sagen, daß diese abgeleitete Beziehung das Wesen der Wahrheit ausmache.

Die Wahrheit liegt also nicht in der Beziehung des Prädikats zum Subjekt, sondern in der Beziehung der ganzen prädikativen Beziehung zu dem, worüber ausgesagt wird, zum Aussagegegenstand. Wir können im Satz die prädikative Beziehung von derjenigen scheiden, die die *adaequatio* und damit die *veritas* betrifft, und die wir deshalb veritative Beziehung des Satzes nennen.

Das Eigentümliche ist, daß die prädikative Beziehung in gewisser Weise unabhängig ist von dem Sachgehalt dessen, *was*

ich aussage. Diese Beziehung besteht auch, ob ich sage »die Kreide ist weiß« oder »dieses materielle Ding ist leicht«. Die prädikative Beziehung hat also eine gewisse Unabhängigkeit von dem, was jeweils über einen Gegenstand ausgesagt wird, und dieses vom Sachgehalt Freie, dieses durch das Material des Aussagegegenstandes nicht Bestimmte nennt man das Formale. Weil nun diese Beziehung Auskunft über den Sachgehalt dessen gibt, was der Gegenstand ist, nennt man sie auch die materiale Wahrheit im Unterschied zu der formalen Wahrheit. Aber man kann die prädikative Beziehung nur unter derjenigen Voraussetzung formale Wahrheit nennen, daß die Wahrheit, wie in der traditionellen Logik, primär überhaupt der Prädikation, der Aussage, dem Urteil zukommt. Diese »formale Wahrheit« bezeichnen wir aber besser als »Richtigkeit«, um den Irrtum abzuwehren, als sei die Wahrheit doch primär in der Prädikation zu Hause. Insofern sich das Prädikat auf das Subjekt richtet, untersteht dieses Sichrichten des Prädikats auf das Subjekt, ganz unabhängig von der möglichen Wahrheit oder Unwahrheit, bestimmten Regeln, und zwar den Regeln der sogenannten formalen Logik. Wie wir im Satz prädikative und veritative Beziehung scheiden, so muß man die Regeln der Richtigkeit im Satz, die sagen, was sein muß, daß sich überhaupt ein *p* auf ein *S* beziehen kann, und die Forderungen und Normen der Wahrheit der Aussage voneinander scheiden.

Diese Überlegungen haben nun zunächst das Eine ergeben, daß die Aussage in sich schon eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen birgt, und daß demnach die Zuweisung der Wahrheit als Charakter der Aussage schwankend und unsicher ist. Wie kommt es nun dazu, daß die Wahrheit primär dem Satz zugesprochen wird, und warum ist diese Zuweisung der Wahrheit als Charakter des Satzes so selbstverständlich? Inwiefern entspringt gerade aus dieser Zuweisung der Wahrheit zum Satz die Verwirrung, in der sich heute noch alle Erkenntnistheorie und Logik bewegt, eine Verwirrung, die durch keine neuerfundene Theorie zu entwirren ist, sondern lediglich dadurch, daß man

auf den Ursprung und die Quelle der Fehlinterpretation zurückgeht.

Warum ist es natürlich, vom Satz auszugehen, wenn man die Frage nach dem Wesen der Wahrheit stellt? Daß Wahrheit in irgendeinem Sinne mit Erkenntnis, mit Denken zusammenhängt, ist schon früh deutlich. Um das Wesen der Wahrheit zu erfassen, wird man versuchen, in der Erkenntnis, in deren Begriff schon Wahrheit liegt, – denn eine falsche Erkenntnis ist eben keine Erkenntnis – das Wahrheitsmoment und damit die Wahrheitsstruktur zu finden.

c) Ansatz des Wahrheitsproblems in der Antike

Die Frühzeit des Philosophierens in ihrer ursprünglichen und frischen Sinnlichkeit strebt danach, die Frage nach der Wahrheit, die der Erkenntnis zugehört, in derjenigen Gestalt zum Gegenstand zu machen, die unmittelbar sinnlich für jedermann zugänglich ist – und das ist das ausgesprochene Wort. Das hörbare und geschriebene Wort ist es also, das unmittelbar die Wahrheit und die Erkenntnis präsentiert. Dabei ist noch zu beachten, daß die Griechen, wie alle südlichen Völker, viel stärker in der öffentlichen Sprache und Rede leben, als wir es gewohnt sind. Denken heißt für sie eigentlich öffentlich diskutieren. Weder das Buch noch gar die Zeitung spielten eine Rolle. Das Denken als Auseinandersetzen, als Entscheiden über Wahrheit und Falschheit, ist öffentliches Gespräch. Daher ist die gesprochene Rede, der ausgesprochene Satz gewissermaßen die Wirklichkeit der Wahrheit, das Handgreifliche, in dem sich die Wahrheit präsentiert; sie ist im λόγος wirklich.

Dieser Ansatz des Wahrheitsproblems findet sich ganz deutlich in der vorplatonischen Philosophie, bei Platon, auch noch bei Aristoteles. Weil die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und der Erkenntnis im gesprochenen Wort ansetzt, d. h. im λόγος, deshalb ist die Erkenntnis des Wesens der Wahrheit die Erkenntnis des Logos, d. h. Logik. Man wird also den spezifischen

Ansatz und die Grenze der antiken und damit der abendländischen Logik überhaupt nur verstehen, wenn man von dieser Sachlage ausgeht, daß Wahrheit und Erkenntnis sich primär im gesprochenen Wort präsentieren. Deshalb steht die antike Logik bei Platon und bei Aristoteles in einem ganz engen, bis heute freilich noch kaum aufgehellten inneren Zusammenhang mit derjenigen Wissenschaft und Erkenntnis, die sich im besonderen mit der öffentlichen Rede beschäftigt, nämlich mit der Rhetorik. So sind alle Grundprobleme der platonischen Logik zugleich Probleme der Rhetorik.

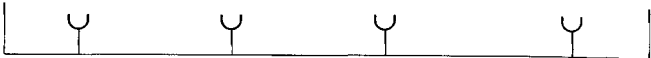
Wahrheit also präsentiert sich im gesprochenen Satz. Der gesprochene Satz hat aber zunächst die Gestalt einer Abfolge von Wörtern. Deshalb legt Platon das nacheinander Ausgesprochene – τὰ ἐφεξῆς λεγόμενα (Platon, *Sophistes*, 261 d) – der Wesensbestimmung der Wahrheit zugrunde. In der Untersuchung dieses nacheinander Ausgesprochenen, d.h. der Wortfolge des Satzes muß also die Wahrheit ans Licht kommen. Nun sieht Platon – dies ist eine seiner aufregendsten Entdeckungen, die für uns scheinbar eine Selbstverständlichkeit ist –, daß die nacheinander gesprochenen Worte nicht einfach nur isolierte Worte sind, bei denen wir im Durchlaufen von einem zum nächsten hüpfen, sondern daß hier eine eigentümliche Einheit besteht, obwohl wir vergebens nach einem Band suchen, das die Wortlaute miteinander verknüpft.

So entsteht für Platon das Problem, wie die Wörter, diese φωνή, in sich in dieser merkwürdigen und noch dunklen inneren Gemeinschaft und Einheit stehen, d.h. das Problem der inneren Gemeinschaft und Einheit (κοινωνία) der Mannigfaltigkeit der Wörter im Satz. Für Platon besteht die eigentümliche Einheit dieser Wörterfolge darin, daß die Wörter nicht bloße Laute sind, nicht bloße Verlautbarung, sondern Zeichen, die etwas bedeuten; also nicht nur φωνή, sondern λόγος δηλοῦν. Der Satz ist eine Bedeutungseinheit, nach Platon oder Aristoteles ist er ein Zeichen von etwas, σημείον. Der Satz, der λόγος, bedeutet nicht nur etwas, sondern er meint in seinem Bedeuten auch etwas, wor-

über er aussagt, die weiße Kreide, also das Ding selbst, πράγμα, oder, wie wir auch sagen können, das Objekt. Der Satz steht also auf Grund seiner Bedeutungseinheit, die etwas bedeutet, zugleich in Beziehung zum Ding, das er meint, oder wie Platon diesen Zusammenhang als fundamentale Erkenntnis zum erstenmal ausdrückt, dieser λόγος ist λόγος τινὸς δηλώμα, Rede, Aussage. Diese Aussage ist Aussage *über* etwas, und zwar wesentlich, nicht nur gelegentlich. Was und worüber ausgesagt wird, ist dagegen veränderlich. Im Reden also liegt ein reicher Beziehungszusammenhang, den wir noch gar nicht erschöpft haben. Denn diese Einheit des Bedeutens, die Einheit des Gedachten ist bestimmt durch das Denken des Ermöglichenden. Das Denken selbst wieder weist als Tätigkeit, Zustand (πάθημα) zurück auf die tätige Seele.

So ergibt sich eine wachsende Anstückung von Beziehung an Beziehung, und zwar im Ausgang vom Wortlaut des Urteils als Ansatzstelle. Daß und inwiefern sie eine »natürliche« ist, hörten wir. Im Grunde wird auch heute noch für eine erste Bestimmung diese Beziehungsfolge sich darbieten. Wenn alle Beziehungsglieder vollständig und durchgängig aneinandergereiht sind, dann stellt sich damit auch mittelbarerweise, vermittelt durch die dazwischen liegenden, eine Beziehung zwischen den beiden äußersten Enden her: Subjekt-Objekt-Beziehung. Das entspricht auch der allgemeinen Sachlage, daß wir, die Subjekte, in gewisser Weise in Beziehung stehen zu Objekten, ἀντιζείμενα (Aristoteles), Gegenüber, Nachbarn. Nur daß eben, wenn wir diesen Zusammenhang näher ins Auge fassen und ihn bestimmen wollen, eine Reihe von vermittelnden Beziehungen sich dazwischen schieben. Wir haben also vor uns eine Mehrheit von aneinandergefügtten Beziehungen, die alle zwischen Beziehungsgliedern laufen, die in irgendeiner Weise vorhanden sind.

ψυχή	Denken	Bedeutungs-	λόγος	πράγμα
Seele	νοεῖν	einheit	Satz, Wörterfolge	Ding
Subjekt	πάθημα	σημεῖον	φωνή	Objekt



Subjekt-Objekt-Beziehung

Aber etwas Merkwürdiges zeigt sich doch sofort. Sind denn die Beziehungen, die wir von der Ansatzstelle fortlaufend nach beiden Seiten anfügten, zufällig und willkürlich? Ist es so, daß wir auch die angefügten Beziehungen gleichsam wieder abschneiden und alles bis auf die Ansatzstelle beschneiden können? Haben wir denn im letzten Falle noch wirklich den Satz, von dem wir im Grunde ausgegangen sind? Oder haben wir, streng genommen, ein Gemenge von Lauten? Sind wir denn vom bloßen Wortlaut, von den bloßen Wörterbildern ausgegangen, »ei«, e i und dergleichen gezeichneten Gebilden, oder nicht vielmehr vom Satz, sofern wir ihn verstehen? In der Tat. Wenn wir vom ausgesprochenen Satz ausgehen, dann nicht zunächst und allein vom Wortlaut; ja, wenn wir einen Satz aussprechen hören, wie den genannten, sind wir spontan mit unserem Gehör auf das gerichtet, zu vernehmen, was der Redende sagt, gleichsam beiläufig auf Wortlaute, ja, es bedarf einer besonderen Abstraktion und Umstellung, um lediglich akustisch das Wortlautgefüge zu hören, und es bleibt sogar sehr schwierig, es rein als solches zu hören. Wir gehen also faktisch nicht einmal vom Wortlaut aus; ein ausgesprochener Satz ist mehr; nur deshalb, weil die Einheit des Satzes schon verstanden war, konnte sich auch für Platon die Frage aufdrängen, woher denn die Wörterfolge diese Einheit nehme.

Mit anderen Worten: Die Mehrheit von Beziehungen läßt sich gar nicht auf den Satzwortlaut beschneiden, so daß dieser dann noch der Satz wäre, den wir im Grunde vor uns haben.

Anders gewendet: Der Satz = die Ansatzstelle steht schon im Zusammenhang dieser Beziehungen; sie sind ihr nicht angeklebt, sondern machen das mit aus, was der lebendig gesprochene Satz ist. Dieser bedeutet etwas, und in seinem Bedeuten ist er auf ein Objekt bezogen, und in seinem Ausgesprochenwerden und Verstandenwerden gehört er einem Subjekt zu; all das gehört zusammen und liegt dem Satzwortlaut zugrunde. Diese Beziehungsmannigfaltigkeit ist ein Ganzes, das nicht erst in der Zusammenschiebung der Stücke entsteht, sondern etwas, auf dessen Grunde allein die Teile Sinn und Funktion haben. Der Wortlaut ist solcher nur als *Wort*laut, und Wort ist kein Geräusch, sondern etwas Bedeutungsmäßiges, Verstehbares. Wortlaut, das sprachlich phonetische Satzgebilde hat nur Halt und Sinn in diesem Beziehungsganzen, darin es steht und von dem der Satz umgriffen wird. Dieses Ganze ist das Primäre und Ursprünglichere, und nur auf seinem Hintergrunde lassen sich die Teile als solche und in ihren Beziehungen fassen.

Ist durch diesen umfassenden Problemhorizont von Anfang an nicht gewährleistet, das Wesen der Wahrheit zu treffen? Und doch ist er bei allem Reichtum mit einem Grundmangel behaftet, der es bedingt, daß die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht mehr von der Stelle kommt.

Aber nun zeigt sich, daß seit der Antike in den Hauptzügen zwar alle Teile und der Zusammenhang dieser Beziehungen bekannt und mannigfach erörtert sind, daß aber gerade das umgreifende, oder besser durchgreifende und organisierende durchwaltende Ganze hinsichtlich seiner Ganzheit unbestimmt geblieben ist. Ja, nicht einmal die Frage nach dem ursprünglichen Ganzen, von dem alle Teile ihr Wesen beziehen, ist als Problem grundsätzlich und eindeutig gestellt. Dieses Ganze aber, in dem sich der wahre Satz findet, muß offenbar auch die Wahrheit mit bestimmen.

Weil man sich nur immer innerhalb des genannten Zusammenhangs von Beziehungen des Satzes bewegt, ohne nach dem ursprünglichen, sie als solche erst ermöglichenden Ganzen zu

fragen, deshalb werden wir das Wesen der dem Satz zugehörigen Wahrheit nicht ursprünglich fassen können. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit muß uns aber hier mit Rücksicht auf die Klärung des Wesens der Wissenschaft beschäftigen.

*§ 11. Zum Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung.
Prädikative und veritative Beziehung*

Mit welchem Recht können wir behaupten, dieses Ganze der genannten Beziehungen sei in seiner Ganzheit nicht bestimmt, ja nicht einmal zum Problem gemacht? Dieses Ganze von Beziehungen ist doch gewonnen, wenn man auf die Umschließung aller Beziehungen sieht, die zwischen den beiden Enden liegen, wenn man die beiden Enden dieses Beziehungsganzen, also Seele und Ding, oder, wie man heute sagt, Subjekt und Objekt verknüpft. In der Subjekt-Objekt-Beziehung liegt dann die spezifische Ganzheit dieses Ganzen.

Was ist seit Beginn der Neuzeit und besonders heute häufiger diskutiert und als Problem behandelt worden als die Subjekt-Objekt-Beziehung? Diese Beziehung ist es doch, aus der die beiden Hauptstandpunkte der Philosophie, Realismus und Idealismus sowie deren Spielarten und Vermittlungen, erwachsen.

Gewiß, dies ist alles unbestreitbar. Nur ist gerade die Frage, ob durch das Zusammennehmen der beiden Enden wirklich das Ganze umgriffen ist, ob dessen Ganzheit sich von den beiden Enden und ihrer Verknüpfung her fassen läßt. Das ist aber unmöglich – schon einzig deshalb, weil ja gerade diese beiden Enden, so wie sie als Enden zusammengeknüpft werden, auf dem Boden eines Ansatzes entstehen, der bisher vergessen hat, zuvor das begründende Ganze in den Blick zu nehmen. Die beiden Enden, Subjekt und Objekt, selbst Resultat eines ungeklärten und unangemessenen Ansatzes, können nicht dadurch, daß sie nun – in welcher Weise immer – verkoppelt werden, die zuvor unbestimmte Ganzheit zurückgewinnen und bestimmen.

Wir müssen vielmehr umgekehrt sagen: Gerade das viel diskutierte Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung mit all seinen Spielarten ist das Anzeichen dafür, daß man über den alten Ansatz der Antike nicht hinausgekommen ist und das zentrale Problem noch nicht gefaßt hat. Dieses Problem kann nur gestellt werden, wenn man begriffen hat, daß die Frage der Subjekt-Objekt-Beziehung und erst recht alle »Erkenntnistheorie« auf dem Problem der Wahrheit ruht und nicht – wie die übliche Meinung lautet – umgekehrt.

Man kann zwar immer neue Theorien erfinden zur Lösung des Subjekt-Objekt-Problems. Aber diese Erfindungen haben nur das zweifelhafte Verdienst, daß sie die Verwirrung steigern und immer erneute Belege dafür liefern, daß das entscheidende Problem offenbar nicht auf der Hand liegt. Es besteht aber in nichts anderem als in der Aufrollung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit, d.h. aber zugleich in der Frage nach den Voraussetzungen und dem ursprünglichen Problem für die Wesensbestimmung der Wahrheit. Die angeblich »neue Problemlage der Erkenntnistheorie« mag recht interessant sein, und man kann seinen Leser mit allerlei darüber unterhalten, nur sagt man ihm gar nichts über die Lage des Problems, wenn man dabei verschweigt, was in dieser Problematik über das Wesen der Wahrheit ausgemacht ist.

Daß dieses Problem der Wahrheit aber nicht gestellt werden kann in ausschließlicher und primärer Orientierung am Satz, gilt es jetzt positiv zu sehen.

Es ist deutlich geworden: Der Satz hat Sinn und Halt nur in einem durchgreifenden Ganzen. Dessen Ganzheit muß zuvor bestimmt werden. Wenn im Satz so etwas wie Wahrheit vorkommt, dann muß auch diese sich aus diesem Ganzen bestimmen, ja noch mehr: vielleicht ist es gerade das Wesen der Wahrheit, was diese gesuchte Ganzheit wesenhaft mitbestimmt.

Wir sehen jetzt: 1. Es ist naheliegend und fast zwangsläufig, bei der Frage nach der Wahrheit der Erkenntnis diese in ihrer nächstzugänglichen Form, dem ausgesprochenen Satz, zu

suchen und von diesem Ansatz aus die weiteren Fragen zu entwickeln. Wir sahen ferner: 2. daß der λόγος in mehrfachen Beziehungen steht. Wir sahen aber 3. zugleich: daß bei aller Selbstverständlichkeit dieses Ausgangs, oder gerade deshalb, eine Grund- und Vorfrage ungestellt bleibt, die Frage nach dem Ganzen, in dem der gekennzeichnete Zusammenhang von Beziehungen notwendig steht, die Frage nach dem, wodurch jenes Ganze von Beziehungen überhaupt innerlich möglich wird.

Aber wie sollen wir dieses Ganze nun bestimmen oder überhaupt in den Blick bringen? Wir versuchen es zunächst in Anlehnung an das Beispiel: »Diese Kreide ist weiß«. Im Grunde haben wir schon mit der Analyse des Satzes als Prädikation und Aussage einen ersten Schritt in diese Richtung getan. Wir sahen sofort, der Begriff des Satzes als Prädikatsbeziehung des Prädikats auf das Subjekt und als Aussagebeziehung der ganzen prädikativen Beziehung auf das, worüber ausgesagt wird, ist zweideutig; diese Zweideutigkeit sagt nämlich: Die Struktur des Satzes ist eine reichere und weist in ein Strukturganzes zurück, das erst das begründet, was wir zunächst ins Auge gefaßt haben. Weil die Satzstruktur reicher ist, ist der Ansatz bei diesem Gebilde vieldeutig.

Zunächst fiel uns das Merkwürdige auf: die Verschiedenartigkeit der prädikativen und veritativen Beziehung. Der Satz ist als Prädikation zugleich Aussage über . . . , oder besser: Der Satz ist Aussage über Objekte in der Weise, daß dieses Aussagen über . . . selbst prädikative Struktur hat. Die Aussage ist als solche Aussage über das Objekt; in der Aussage selbst liegt eine Beziehung auf das Objekt. Wir nannten sie die veritative, lediglich um anzudeuten, daß in dieser Beziehung zum Objekt die Wahrheit zum Vorschein kommt. Das Wesen der Wahrheit wird sich nur bestimmen lassen, wenn wir diese Beziehung zum Objekt schärfer untersuchen und fragen: 1. Worin besteht diese Beziehung der Aussage zum Objekt? 2. Kommt diese Beziehung zum Objekt der Aussage als Aussage zu? Konstituiert sich diese Beziehung zum Objekt in der Aussage als solcher, oder macht die

Aussage nur von dieser Beziehung zum Objekt Gebrauch? Diese beiden Fragen hängen aufs engste zusammen, und mit der ersten beantwortet sich die zweite.

Zur ersten Frage: Wenn wir das Wesen einer Beziehung bestimmen wollen, dann ergibt sich als Nächstes, daß wir überhaupt einmal erst festlegen, wozwischen die Beziehung besteht. Eine Beziehung (Relation) hat ihre Beziehungsglieder (Relata); das eine Beziehungsglied der Aussage ist das Objekt, das andere das aussagende Subjekt. Jeder von uns ist ein Subjekt, das sich auf diese Kreide bezieht im Vollzug der Aussage, im Nach- und Mitvollzug.

Aber mit dieser trivialen Feststellung, die Beziehung sei die Subjekt-Objekt-Beziehung, ist wenig zur Charakterisierung der Beziehung der Aussage zum Objekt gewonnen – im Gegenteil, sie ist der Titel für eine Kette von Problemen und fragwürdigen Thesen.

Doch haben wir uns nicht durch die Herausstellung der Mannigfaltigkeit von Beziehungen, die zwischen Subjekt und Objekt bestehen, instand gesetzt, nun doch diese Beziehung näher zu bestimmen? Zeigt nicht dieses Beziehungsganze, wie im Einzelnen die allgemeine Subjekt-Objekt-Beziehung vermittelt ist? Sie ist eine durch Denken, Bedeutungseinheit, Wortlaut usw. vermittelte, so daß wir, je als seelische Subjekte, uns zunächst auf Vorstellungen, von diesen auf Bedeutungen, von diesen auf das Objekt beziehen und also auf diesem Wege von uns, von unserem Bewußtsein, hinaus gelangen zum Objekt. Gewiß mag es noch eine besondere Aufgabe sein, diese vermittelnden Beziehungen im einzelnen näher zu untersuchen und zu erklären, aber grundsätzlich ist doch klar, wie wir die Subjekt-Objekt-Beziehung und damit die veritative Beziehung und damit Wahrheit aufzuklären haben.

Aber andererseits wissen wir doch, daß der Ansatz der Bestimmung des Wesens der Wahrheit beim ausgesprochenen Satz ein zwar natürlicher, aber doch äußerlicher und fragwürdiger ist, so daß von dieser Fragwürdigkeit des Ansatzes auch all das

mitbetroffen wird, was sich diesem Ansatz zufolge ergibt: die ganze Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt. – Allein auf diese Fragwürdigkeit des Ansatzes können wir uns jetzt nicht berufen, wo wir positiv zeigen sollen, warum er fragwürdig ist.

Nun ist aber doch dieser Beziehungszusammenhang (aussagendes Subjekt, Vorstellung, Bedeutung, Objekt) so einleuchtend, er hat sich so natürlich ergeben, daß man immer wieder auf ihn zurückkommt.

Und doch, was so einleuchtet, ist bloßer Schein! Die in der lebendig vollzogenen Aussage liegende Beziehung auf das Objekt hat durchaus nicht den Charakter, wie ihn die Theorie von diesem Beziehungszusammenhang darlegt. Im Aussagen »Diese Kreide ist weiß« durchlaufen wir, die Aussagenden, nicht jenen Beziehungszusammenhang; wir richten uns nicht zuerst auf eine oder zwei Vorstellungen, die wir dann verbinden, um durch diese Vorstellungsverbindung hindurch uns schließlich auf die weiße Kreide zu beziehen, sondern umgekehrt und ganz anders: Vor dem Aussagen des Satzes sind wir unmittelbar schon auf das Ding selbst, auf die weiße Kreide bezogen, und zwar nicht so, daß wir nur eine »Vorstellung« in unserer Seele von ihr hätten, sondern – aussagend – halten wir uns schon bei der Kreide auf. Wir sind schon bei der Kreide, bei ihr selbst als diesem vorhandenen Ding; aussagend meinen wir im vorhinein und direkt sie selbst. Wir, die Subjekte, beziehen uns direkt auf dieses Seiende (Kreide) selbst; wir sind bei ihr. Unsere, des Subjekts, Beziehung zum Objekt ist ein unmittelbares »Sein bei« der Kreide. Zunächst und natürlicherweise findet sich gerade gar nichts von jenem verwickelten und problematischen Beziehungszusammenhang.

Wir kommen nicht erst auf dem Wege über die Aussage und den Beziehungszusammenhang, in dem sie angeblich hängt, zur Kreide, sondern umgekehrt, nur insofern wir schon bei der Kreide sind, uns bei ihr aufhalten, kann sie mögliches Objekt der Aussage werden. Nur das, wobei wir schon sind, können wir zu

einem möglichen Worüber der Aussage machen. Die Aussage ist gar nicht die Art und Weise des Zugangs zu dieser Kreide. Nur weil wir schon vor dem Aussagen bei der Kreide sind und nicht erst durch das Aussagen als solches zu ihr gelangen, deshalb und deshalb allein kann die Aussage als prädizierende sich angleichen an das, was und wie das ist, worüber die Aussage ergehen soll.

Wir sahen: Die Beziehung der Aussage als Aussage zu den Objekten sei gemäß der alten Definition der Wahrheit die *adaequatio intellectus ad rem*, die Angleichung des denkenden Aussagens an die Sache. Diese Angleichung der Prädikation an das Objekt, *adaequatio*, worin man traditionell die Wahrheit sieht, setzt aber zu ihrer inneren Möglichkeit voraus, daß wir vorgängig schon bei dem Seienden uns aufhalten, worüber eine ihm sich angleichende Aussage vollzogen werden soll.

Damit ist auch schon unsere zweite Frage entschieden: Konstituiert sich die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Aussage, oder macht diese von jener nur Gebrauch? Wir sehen, das letzte ist der Fall. Das Aussagen über . . . bewegt sich schon innerhalb und gleichsam auf der Bahn unseres Aufenthaltes bei der Kreide.

DRITTES KAPITEL

Wahrheit und Sein. Vom ursprünglichen Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit

§ 12. Das ursprüngliche Wesen der Wahrheit

So hat sich bezüglich unserer ersten Hauptfrage – inwiefern ist der traditionelle Wahrheitsbegriff nicht ursprünglich, sondern weist auf etwas zurück? – ergeben: Die traditionelle Auffassung der Wahrheit setzt deren Ort in den Satz. Diese Ortsbestimmung aber ist zweideutig, sofern der Satz zugleich Prädikation und Aussage ist. Wenn überhaupt zum Satz gehörig, kann die Wahrheit nur in der Aussagebeziehung liegen. Diese Aussagebeziehung, die Beziehung zum Worüber, gründet jedoch selbst in dem notwendig zugrundeliegenden Aufenthalt bei Seiendem, innerhalb welchen Aufenthaltes allein ein Worüber zugänglich und durch die prädikative Aussage bestimmbar ist.

Wenn schon mit einem gewissen Recht dem Satz als Aussage die Wahrheit zugesprochen wird, so gründet die Wahrheit in etwas Ursprünglicherem, was nicht Aussagecharakter hat. Diesem ursprünglicheren Anderen gilt es jetzt nachzugehen, um so zum ursprünglicheren Wesen der Wahrheit vorzudringen.

Damit stehen wir bei der zweiten Hauptfrage, wie dieses ursprüngliche Wesen der Wahrheit selbst zu fassen sei. Was sich uns zunächst ergab, war: Die Aussage über die Kreide erwächst innerhalb eines Aufenthaltes bei . . . , eines Seins bei . . . Diese Art zu sein kommt uns, den Aussagenden, zu. Dieses direkte unmittelbare Sein bei der Kreide selbst haben wir nicht durch irgend eine Theorie über die Aussage oder über das Verhältnis von Subjekt und Objekt erdacht, sondern es zeigte sich diese

Beziehung dann, als wir gerade alle Theorie beiseite ließen und lediglich dem nachgingen, was im natürlichen Aussagen liegt. Wir haben dem nachgefragt, worauf die Aussage über die Kreide nach ihrer eigenen, in der Aussage lebendigen Meinung abzielt. Nichts von Bewußtsein, Seele, ob nur Vorstellungen, Bilder von Dingen, sondern nur wir selbst, so wie wir uns kennen, sind auf die Kreide selbst bezogen, unser Sein bei . . . Vorhandenem im weitesten Sinne. Das ist freilich wieder eine recht triviale Feststellung. Dergleichen hat man doch längst gewußt: ἀντιχειμεν. In der Tat, dergleichen wurde immer schon gesehen. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, daß man dieses Sichbeziehen auf Objekte übersehen hätte, daß es gefehlt hätte, sondern daß man es ob seiner Trivialität allzu leicht nahm – etwa in der üblichen Argumentation, durch die sich auch der Realismus einschüchtern läßt und damit auf grundsätzliche Irrwege gerät – und daß man allzu schnell weiterging und nach Erklärungen suchte. Was man in gewisser Weise feststellte – das Sein bei . . . – kam gar nicht zu seinem Recht und wurde durch Theorien zugedeckt.

Die Schwierigkeit und das Entscheidende liegt hier und in allen entsprechenden trivialen Feststellungen dieser Art darin, das, was da festgestellt ist, nun auch festzuhalten, derart, daß sich aus dem, was sich zunächst zeigt und wie es sich zeigt, die Probleme erst ergeben. Man glaubt, diese Trivialität dadurch zu beseitigen und zu einer Erkenntnis zu erheben, daß man auf die Frage, wie die Seele sich auf die Dinge beziehen könne, sich in allerhand Theorien stürzt, in der Weise, daß man – um eine Analogie zu gebrauchen – ein durchgearbeitetes und in sich vielleicht wertvolles System einer Therapie entwickelt, ohne daß man die Diagnose gestellt hat. Mit einem ungeheuren Aufwand von scharfsinnigen Theorien und Argumenten wird diese Beziehung zu erklären gesucht, ohne daß man zuerst den Tatbestand gesichert hat, der zum Problem werden soll. Man bemüht sich also um Probleme, die gar nicht existieren, und sieht nicht diejenigen, die sich ergeben, wenn man die Trivialität nicht beseitigt, sondern sie ausschöpft.

Daß nun diese Theorien und die formallogische Argumentation immer den Vorrang gewinnen über das, was unmittelbar aufzunehmen und zu fassen ist, liegt daran, daß alle philosophischen Theorien in dem Moment, in dem sie sich ausbilden, in einen weiteren Zusammenhang mit anderen Theorien hineingeraten und dadurch das System im schlechten Sinne sich verfestigt. Dazu kommt, daß durch unheilvollen Einfluß und schlechte Nachahmung der Wissenschaften merkwürdigerweise die Philosophie das Bestreben hat, nur dasjenige als Einsicht gelten zu lassen, was auf irgendeinem argumentativen Wege rational bewiesen ist, so daß man die Instanz einer unmittelbaren Anschauung in ihrer Unmittelbarkeit nicht mehr sieht.

Es gilt, die Anstrengung darauf zu konzentrieren, das, was sich zeigt, das Phänomen, wirklich fest- und durchzuhalten, je einfacher, um so nachhaltiger; nur so entwickelt das Phänomen die ganze Schärfe der darin verborgenen Probleme. Denn ebenso wesentlich wie die Anstrengung des ersten Festnehmens des Phänomens ist die Einsicht, daß damit nicht schon die Lösung eines Problems gewonnen ist, ja nicht einmal seine Stellung und Ausarbeitung. So verhängnisvoll wie die Unterschätzung einer solchen ersten Feststellung und Festnahme ist auch die Überschätzung einer bloßen Beschreibung. Gerade diese unheilvolle Meinung macht sich innerhalb der Phänomenologie geltend, wo man zwar auf die unmittelbare Aufweisung der Dinge drängt, indem man meint, wenn man nur alles beschrieben hat, wie die Dinge sind, sei alles gut. Aber damit ist nichts gewonnen, nur der Irrtum vorbereitet, als sei Philosophie Botanik.

- a) Rückgang hinter die Subjekt-Objekt-Beziehung:
das Sein bei . . .

Wenn wir betonen: Dem Aussagen liegt schon ein Sein bei . . . zugrunde, dann erhebt sich die Frage, wie ist dieses Sein bei . . . hinsichtlich seiner inneren Möglichkeit aufzuklären. Sein bei . . ., Aufenthalt bei . . . kennzeichnet zunächst eine Art und

Weise, 'gemäß der wir, die Menschen, sind. Das Seiende, das jeder von uns selbst ist, als Mensch, nennen wir das menschliche Dasein oder kurz Dasein. Einen Grundcharakter der Art und Weise, wie das Dasein ist, nennen wir Existenz.¹ Dasein existiert, und nur es. Nur der Mensch hat Existenz. Existenz ist auch hier noch zweideutig: 1. Seinsweise überhaupt für Dasein, 2. und dieses, weil die in verschiedenen Hinsichten führende nicht die einzige ist, sondern mit anderen zugleich.

Das heißt nicht, daß anderes Seiendes nicht wirklich wäre, sondern nur, die Weise zu sein ist bei anderem Seienden eine von Grund aus andere. Tiere und Pflanzen leben; materielle Dinge, »Natur« in einem ganz bestimmten Sinne, sind vorhanden, Gebrauchsdinge zuhanden. Terminologisch ergibt sich das Paradoxe, daß der Mensch nicht lebt, sondern existiert, wobei sich freilich bei genauerer Interpretation der Existenz zeigt, daß der Mensch zwar nicht »auch noch« lebt, sondern daß das, was die Seinsart des Tieres und der Pflanze ausmacht, als Leben innerhalb der Existenz des Menschen, sofern er einen Leib hat, einen ganz anderen und eigenen Sinn bekommt. Im Unterschied von der Seinsart der Dinge, wie etwa Steine oder Geröll, haben nun Dinge wie Kreide, Schwamm, Tafel, Tür, Fenster noch eine ganz andere Art zu sein, die wir als das Zuhandensein derselben bezeichnen. Ferner gibt es dergleichen wie Raum und Zahl, die auch nicht nichts sind, und sofern sie etwas sind, sind sie; von ihnen sagen wir, daß sie bestehen; sie haben Bestand. So können wir mit Rücksicht auf diese verschiedenen Arten des Seins des Seienden scheiden: das Existierende: die Menschen; das Lebende: Pflanzen, Tiere; das Vorhandene: die materiellen Dinge; das Zuhandene: die Gebrauchsdinge im weitesten Sinne;

¹ Deus – essentia – existentia. – Zum Wesen Gottes gehört existentia (Wirklichkeit); er ist seinem Wesen nach dasjenige, was nicht nicht sein kann. Sein Wesen: ens realissimum. Würde Gott nicht wirklich sein, so fehlte ihm etwas; da ihm nichts fehlen kann, muß er existieren. Ontologischer Gottesbeweis, d. h. der Beweis der Wirklichkeit aus der Seinsverfassung, dem Wesen. Kritik bei Thomas, Kant, Schelling.

das Bestehende: Zahl und Raum. Nach diesen Grundarten des Seins können wir Bereiche kennzeichnen, obwohl der Aspekt von Bereichen nicht wesentlich und primär ist. Das Existierende, das Lebende, das Vorhandene, das Zuhandene sind nicht nebeneinandergeschobene Bereiche, sondern nur methodische Auffassungsbegriffe. Vollkommen verschieden von dieser Auffassung von Natur ist »Natur« im Sinne von Kosmos oder als Gegenbegriff zu Kunst; dieses Problem hat eine ganz andere Stelle.

b) Das Sein bei . . . als Existenzbestimmung des Daseins

Die Beantwortung der Frage, was das Wesen der Wahrheit sei, hängt davon ab, wie weit es uns gelingt, das Dasein selbst, d.h. uns selbst in unserer Existenz, so ursprünglich aufzuklären, daß wir aus dem Wesen unserer eigenen Existenz sehen, inwiefern zu ihr wesensmäßig so etwas wie Wahrheit gehört.

Sein bei . . . ist eine Art zu sein, die dem zukommt, was existiert, das eben diese spezifische Grundart zu sein hat, welche Grundart zu sein sich, wenn auch nur in einer Hinsicht, in diesem Sein bei . . . dokumentiert. Wenn dieses ein Modus der Existenz des Daseins ist, dann muß die innere Möglichkeit dieses Existenzmodus sich aufklären und nur dadurch aufklären lassen, daß wir die Existenz des Daseins, d.h. das Dasein als solches hinreichend begreifen. Das Dasein ist aber nichts anderes, als was wir bisher »Subjekt« nannten, Subjekt, das zu Objekten in der besagten Beziehung steht.

Haben wir nun lediglich ein anderes Wort für dasselbe Seiende gesetzt, Dasein statt Subjekt, oder was ist gewonnen? Wir sehen, daß wir nicht einfach mit der Subjekt-Objekt-Beziehung operieren können, solange nicht klar ist, was hier »Subjekt« besagt. Dies erfahren wir aber nur, wenn wir die Subjektivität des Subjekts zum Problem machen, d.h. fragen, was das Dasein als Seiendes in seiner ursprünglichen Verfassung bestimmt, was dieses Seiende als solches ist, dieses Seiende, von dem wir bereits

festgestellt haben, es existiert so, daß es in seiner Existenz sich bei anderem Seienden aufhält. Wir müssen dieses Sein bei . . . als Existenzbestimmung festhalten und fragen: Wie muß die Existenz von Dasein überhaupt bestimmt werden, daß in der ursprünglichen Verfassung dieses Seienden die innere Möglichkeit eines solchen Seins bei . . . ans Licht kommt? Wir können und dürfen nicht irgendeinen Begriff vom Subjekt voraussetzen und daraus die Aussage und die Subjekt-Objekt-Beziehung erklären, sondern umgekehrt: Was wir zunächst als Phänomen festgenommen haben, das müssen wir als eine Bestimmung des Daseins festhalten und gemäß dieser Bestimmung, diesem Sein bei . . ., nun das Dasein selbst, die Subjektivität des Subjekts, bestimmen.

Aber diese Aufhellung des Seins bei . . ., d. h. dieser Rückgang auf das Dasein, geschieht in der leitenden Absicht, das ursprüngliche Wesen der Wahrheit zu finden und um daraus das Wesen der Wissenschaft als einer Art von Wahrheit zu verstehen. Bei der Erörterung der Krisis der Wissenschaft ergab sich, daß ungeklärt ist, welche Stellung die Wissenschaft in der Existenz des Menschen, d. h. im Dasein selbst, hat. Die Frage nach der Wissenschaft bzw. Wahrheit führt uns zurück auf die eigentümliche Frage nach uns selbst. Das ist aber zunächst nur eine vorgreifende und allgemeine Kennzeichnung des Horizonts, in den wir nun hineinfragen und der mit dem zunehmend bestimmteren Fragen sich mehr und mehr aufklärt.

Damit wir aber diesen Horizont für die nähere Aufklärung des Seins bei . . . konkret in gewissen Hauptstrukturen sehen, müssen wir den Ausgang unseres Fragens nach der inneren Möglichkeit des Seins bei . . . als Existenzmodus noch konkreter bestimmen. Aber was läßt sich darüber noch mehr sagen?

Kehren wir zurück zu unserer Aussage »Diese Kreide ist weiß«. Dieses Aussagen über . . . ist vollzogen und nur vollziehbar auf dem Grunde dessen, daß wir uns schon aufhalten bei der Kreide. Wenn wir diese Aussage über die Kreide vollziehen und sie dabei gewissermaßen ins Auge fassen, halten wir uns dabei

nicht nur bei ihr auf, sondern auch bei anderen Dingen. Bevor wir die Aussage fällen, sind wir mit der Kreide gar nicht beschäftigt. Wir richten unser Augenmerk auf die Kreide erst in dem Moment, in dem wir die ausgesprochene Aussage mit- und nachvollziehen.

So ergibt sich, daß unser Aufenthalt bei den Dingen merkwürdige Modifikationen hat, daß er nicht notwendig besagt, sich damit zu beschäftigen. Wir halten uns hier auf im Saal, d. h. auch bei der Tür, bei den Lampen, den Kleiderhaken, ohne daß wir uns mit den Dingen beschäftigen. Beschäftigung mit den Dingen ist also nur ein ganz bestimmter Modus innerhalb des Aufenthaltes bei ihnen. Wenn wir unser Augenmerk auf die Dinge richten, also bei der Aussage über die Kreide auf das Ding selbst, dann können wir an diesem Ding die bestimmte Eigenschaft, daß es weiß ist, erfassen; in diesem Aufmerken auf das Ding erfahren wir zugleich, daß dieses Ding, das wir nun erst ausdrücklich erfassen, schon vorher vorhanden war. Es liegt im Charakter dieses Aufmerkens auf das Ding, daß das Ding selbst uns gewissermaßen sagt: ich war schon da, bevor du mich auffaßtest. In diesem Aufmerken auf die Dinge tragen wir ihnen nichts zu, wir reden ihnen gewissermaßen nichts auf, sondern sie, die Dinge selbst, begegnen uns so. Das Aufmerken auf die Dinge, scheinbar eine Tätigkeit von unserer Seite; ein scheinbares Tun, oder mit Kant zu sprechen, eine scheinbare Spontaneität unserer selbst, ist aber ihrem eigentlichen Wesen nach gerade ein Begegnen-lassen, eine eigentümliche Passivität, eine eigentümliche Receptivität. Bei diesem Begegnen-lassen gibt es weder »Eindruck« von einem Außen noch Hinausgehen von uns, also auch kein Drinnen; weder ist es ein Kausalverhältnis noch verkehrte Transzendenz. Dieses Begegnen-lassen ist in gewisser Weise Spontaneität, aber eine solche, die intentional doch den Charakter des Hinnehmens, der Receptivität hat.

Kant wurde durch die Spontaneität des Denkens und überhaupt aller Tätigkeit des Bewußtseins im weitesten Sinne dazu

verleitet zu sagen, nur wo Spontaneität ist, da ist Denken – also ein Bestimmen mit Bezug auf die Dinge, ein Zusprechen von bestimmten logischen Charakteren. Das ist ein Grundirrtum. Wo Spontaneität ist, ist nicht notwendig ausgeschlossen, daß da nicht gerade noch eine eigentümliche Receptivität ist. Gerade im Aufmerken auf etwas, das in uns wach wird, ist ein Sich-freigeben für die Dinge, damit sie sich zeigen können, wie sie sind.

c) Die Bekundung des Seienden
in Bewandtniszusammenhängen

In unserem – auch unaufmerksamen – Aufenthalt bei den Dingen haben wir immer schon eine Mannigfaltigkeit vor uns: nicht nur Kreide, sondern Schwamm, Tafel, Katheder, Kleiderhaken, Mützen, Bänke, Türen.

Aber gewinnen wir mit dieser Aufzählung das Geringste zur Aufhellung des Seins bei . . . und demzufolge unseres Verhaltens zu den Dingen? Gewiß mag im einzelnen die der Kreide angemessene Beschäftigung, das Schreiben auf der Tafel, etwas anderes sein als die Art und Weise, wie ich mit einer Mütze umgehe, die ich nur aufsetze bzw. ablege. Wir entnehmen hieraus eine bestimmte Art des benutzenden Umgangs mit diesen Gebrauchsdingen. Doch haben wir noch nicht alles ausgeschöpft, was darin liegt, daß nicht nur diese Kreide, über die wir gerade ausdrücklich aussagen, vorhanden ist, sondern mehrere andere Dinge. Sie aber sind für uns vorhanden nicht wie in einem Trödlerladen, in einem wirren und beziehungslosen Nebeneinander. Zwar liegt die Kreide vielleicht neben dem Schwamm und beide neben der Tafel. Aber dieses Nebeneinander ist ein ganz bestimmtes in der Nähe von einander. Es ist mitbestimmt durch den Sachgehalt, durch das, was und wie die Dinge sind. Die Kreide dient zum Schreiben auf der Tafel, der Schwamm zum Auslöschen des Geschriebenen auf der Tafel. Diese Dinge sind nicht einfach nur mehrere räumlich neben-

einanderliegende, sondern sie stehen in einem Zusammenhang, der Dienlichkeit zu . . . Im Medium dieses Zusammenhangs haben sie unter sich spezifische Beziehungen. Dieser Zusammenhang aber ist das für die Dinge Frühere, das ihnen schon Zugrundeliegende. Daß es diese Bewandnis mit Kreide, Schwamm, Tafel hat, bestimmt sich im Ganzen darin, daß hier im Saal die Gelegenheit zum Anschreiben gebraucht wird, welches Anschreiben dazu dient, Vorgetragenes im Zusammenhang mit der Vorlesung bestimmter mitzuteilen.

Durch diese Aufgabe ist aber im vorhinein der Saal im ganzen bestimmt: eine Ganzheit von Bewandnisbezügen durchherrscht die Mannigfaltigkeit der Dinge, die hier vorhanden sind, und die scheinbar selbstverständliche und von uns gar nicht erst ausdrücklich beachtete Art, wie all die Dinge hier vorhanden sind. Die Mannigfaltigkeit dieses Seienden, so wie es sich uns direkt bekundet, ist nur deshalb für uns zu erfassen, weil wir und sofern wir im vorhinein schon dergleichen wie Hörsaal verstehen, aufgeklärt sind darüber. Im Lichte eines bestimmten Bewandniszusammenhangs, der durch die Aufgabe – öffentliche Vorlesung – gleichsam diktiert ist, ist uns das vorhandene Seiende an ihm selbst, in dem, was es eben hier ist, offenbar.

Ein Bewandniszusammenhang besteht nicht darin, daß fortlaufend eines durch anderes sich bestimmt, sondern daß alles je auf das Ganze angewiesen ist, eine Verweisung in dieses zeigt und solcher Verwiesenheit an dieses Ganze sich »selbst« verdankt. Jedes Einzelne hat das Ganze in sich aufgenommen. Das Bewandnisganze kommt aber auch wieder nur so zum Vorschein; es ist nichts, was für sich, gleichsam neben und hinter den Dingen, als ein unter diesen auch Vorhandenes, stünde.

Wenn wir für einen Augenblick annähmen, daß wir dergleichen wie einen Hörsaal nicht verstünden, dann würden wir zwar sehr wohl Dinge sehen, die vorhanden sind, aber Dinge, die wir als solche nicht zu erfassen vermöchten in dem, was sie selbst sind. Was sich uns da zeigt, würde sich uns nicht minder

real, nicht minder aufdringlich und vorhanden bekunden. Im Gegenteil, gerade sofern wir uns in diesem Zusammenhang nicht auskennen, ist das Vorhandene für uns rätselhaft und in dieser Rätselhaftigkeit umso aufdringlicher und unmittelbarer wirklich. Weil wir uns aber faktisch auskennen, wissen wir gar nicht, daß wir eigentlich dieses einzelne Ding immer erst erfassen auf dem Hintergrund dieses Verständnisses eines Bewandtnisganzen: anschreiben, Vorlesung, Hörsaal und dergleichen. Jedes Ding, mit dem wir uns hier beschäftigen und das irgendwie zum Gebrauch dient, läßt als solches dieses Ganze der Bewandtnisbezüge, die durch den Hörsaal bestimmt sind, durchscheinen.

Unversehens haben wir so über unser Sein bei den Dingen einigen Aufschluß erhalten, nämlich daß es nicht notwendig ein ausdrückliches Sichbeschäftigen mit ihnen zu sein braucht. Aber auch dann, wenn die Kreide, von uns unbenutzt, nur so herumliegt, liegt sie als Kreide innerhalb des gekennzeichneten Bewandtnisganzen da. Das Seiende ist für uns nur dadurch offenbar, daß uns schon ein Bewandtniszusammenhang enthüllt ist. So sprechen wir von einer Offenbarkeit des Seienden in seinen Zusammenhängen. Unser Sein bei . . . ist also in erster Linie ein Sein bei einer Mannigfaltigkeit von Seiendem, das durch eine bestimmte Bewandtnisganzheit durchherrscht ist.

In diesem unserem Sein bei der Dingmannigfaltigkeit ist das Seiende im Ganzen und zwar in einem Schlag offenbar. Der Umkreis dieses Seienden vermag sich deshalb an ihm selbst zu zeigen. Das einzelne Objekt, das wir ins Auge fassen, ist gerade dieses einzelne nur in dem Ganzen des Zusammenhangs. Diese Offenbarkeit von Seiendem in solcher Ganzheit ist uns so selbstverständlich, daß wir gar nicht erst von ihr Notiz nehmen; es ist nicht zufällig, daß wir dieses Ganzen uns nicht eigens bewußt werden und es sonach hartnäckig übersehen bei der Reflexion über Objekte dieses Bezirks.

d) Wahrheit als Unverborgenheit.

Verschiedene Weisen der Offenbarkeit des Seienden

Die Offenbarkeit des Seienden an ihm selbst jedoch wird uns eindringlich, wenn wir dieses Faktum negativ umschreiben und sagen: Dieses Seiende, so wie es hier in diesem Bewandtniszusammenhang an ihm selbst vorhanden ist, ist uns nicht verborgen, was es doch sein könnte; es ist an ihm selbst unverborgen. Weil es das ist, können wir Aussagen darüber machen und diese auch nachprüfen. Die Offenbarkeit des Seienden ist eine Unverborgenheit. Unverborgenheit heißt wirklich im Griechischen ἀλήθεια, was wir nichtssagend genug mit Wahrheit zu übersetzen pflegen. Wahr, d.h. unverborgen ist das Seiende selbst, wodurch und wie ist eine weitere Frage. Also nicht der Satz und nicht die Aussage über das Seiende, sondern das Seiende selbst ist »wahr«. Nur weil das Seiende selbst wahr ist, können Sätze über das Seiende in einem abgeleiteten Sinne wahr sein.

In der Tradition der Metaphysik im Mittelalter gibt es aber auch eine Auffassung der Wahrheit – veritas –, wonach sie dem Seienden selbst, dem ens zukommt. Eine These lautet: omne ens est verum, jedes Seiende ist wahr. Dieser Satz hat aber einen ganz anderen Sinn, nämlich daß jedes Seiende, sofern es ist, von Gott geschaffen ist; sofern es aber von Gott geschaffen ist, ens creatum, muß es von Gott gedacht sein. Sofern es von Gott als dem, der nicht irrt, von der absoluten Wahrheit gedacht ist, ist es als von Gott Gedachtes wahr. Weil jedes Seiende geschaffenes ist, ist es als Seiendes ein Wahres, verum qua cogitatum a Deo. Dieser Begriff der Wahrheit des Seienden beruht also auf ganz anderen Voraussetzungen als in unserer Exposition der Wahrheit.

Wahrheit besagt also Unverborgenheit; die Griechen, diese leidenschaftlich Philosophierenden, haben im Begriff dessen, was als das Positivste und mit als höchstes Gut gilt, im Begriff der Wahrheit, eine negative Bestimmung, ein α-privativum.

Wenn zum Begriff der Wahrheit dieser Raub gehört, dann sagt das, daß das Seiende allererst der Verborgenheit entrisen werden muß, oder ihm, dem Seienden, muß seine Verborgenheit genommen werden. Wenn aber das Seiende so in der Verborgenheit liegt, dann muß es in eine solche Verborgenheit geraten sein, zumal ganz und gar nicht einsichtig ist, warum denn etwas, das ist, verborgen sein muß. Was ist das aber für ein Geschehen, durch das das Seiende in eine Verborgenheit gerät? In welcher Weise »ist« diese Verborgenheit des Seienden, mit der alles Erkennen als Finden der Wahrheit, als Entdecken der Unverborgenheit kämpft?

Damit stellen wir Fragen, die für die Griechen noch nicht auftauchten und nach ihnen erst recht nicht. Die Griechen und die Folgezeit kennen diese Fragen nicht, weil die Antike trotz des Wortes ἀλήθεια noch nicht ausdrücklich sah, daß im Wesen der Wahrheit etwas Negatives liegt und weil sie deshalb durch diese Negativität nicht beunruhigt werden konnten. Gleichsam nur in der ersten Wortschöpfung, in der sich die Griechen über die Wahrheit aussprachen, blitzte diese Helligkeit über das von einer Negation durchzogene Wesen der Wahrheit auf. Das Wort blieb, aber jene Helle, der es entstammte, wandelte sich ins Dunkel zurück und wurde fortan darin gehalten. Sofern nämlich Wahrheit sich ausspricht, wird sie öffentlich zugänglich im gesprochenen Satz als Verflechtung von Worten und Bedeutungen und Vorstellungen. So ist die primäre und einzige Gestalt der Wahrheit die prädikative Synthesis. Weil diese Kennzeichnung der Wahrheit auch heute noch die selbstverständlichste ist, zugleich aber durch die ehrwürdige Tradition der Philosophie sanktioniert, besteht zunächst überhaupt kein Ahnen mehr, daß in diesem Wort ἀλήθεια für Augenblicke etwas Elementares hell wurde.

So müssen wir diesem Urwort erst wieder seinen ursprünglichen, aber verlorengegangenen Gehalt zurückgeben, oder besser, ihn erst eigentlich ins Licht stellen. Über Wahrheit als Un-verborgenheit des Seienden, als Privation und Raub sowie

über die Überwindung der Verborgenheit des Seienden und die Befreiung des Seienden aus seiner Verborgenheit ist das Grundsätzliche nachzulesen in »Sein und Zeit« I, S. 212-230. Hier wird zum ersten Mal der Versuch gemacht, diesen Sinn der Wahrheit in seiner grundsätzlichen Bedeutung und in der ganzen Weite, die dieser Begriff hat, zu erörtern. Es fehlt noch vollkommen an einer Durchforschung der Geschichte des Wahrheitsbegriffes in diesem radikalen und ursprünglichen Sinne, sowohl bezüglich der Geschichte des Wahrheitsbegriffes in der Philosophie als in den Wissenschaften, als auch überhaupt im Sinne des Wahrheitsbegriffs, der die praktische Wahrheit, das Handeln betrifft. Trotzdem haben wir in neuerer Zeit eine Untersuchung dieser Art, die auch von meiner Fragestellung grundsätzlicher Art ausgeht: Rudolf Bultmann, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. 1928, Bd. 27, S. 113-163. Bultmann veröffentlicht hier Vorarbeiten für den großen Kommentar, den er vorbereitet, und versucht, einzelne Grundbegriffe zu erörtern, unter anderen und zuerst den Begriff der ἀλήθεια. Die Abhandlung ist in zwei Hauptteile gegliedert. Zuerst wird der alttestamentliche Wahrheitsbegriff erörtert und die Art seiner Übersetzung in der Septuaginta. Dabei kommen zur Sprache verwandte Begriffe von Wahrheit, Festigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit und dergleichen. Alle diese Begriffe, denen man bisher mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff ratlos gegenüberstand, finden jetzt erste und angemessene Interpretation. Sodann ist der Begriff der Wahrheit in der jüdischen und jüdisch-christlichen Literatur behandelt. Die Abhandlung des zweiten Teils, ἀλήθεια in der christlichen und hellenistischen Literatur, ist wichtig, nicht nur weil zum ersten Mal versucht wird, in konkreter Untersuchung diese Geschichte des Wahrheitsbegriffs herauszustellen, sondern weil Bultmann mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Scharfsinnigkeit neues Material in unerhörter Durchdringung vorlegt, so daß diese Abhandlung von wesent-

licher wissenschaftsgeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Bedeutung ist.

Wir halten diesen elementaren Wesenscharakter der Wahrheit fest und versuchen fortan, unter Wahrheit so etwas wie Un-verborgenheit zu verstehen, und wissen dabei, daß wir ihn noch nicht recht fassen, geschweige denn zu verstehen vermögen. Spätere Überlegungen müssen uns dazu helfen. Jetzt versuchen wir, den eingeschlagenen Weg weiter zu gehen, d. h. die Aufhellung des Seins bei . . . (Aufenthalt) weiterzuführen, und zwar so weit, daß wir eine erste hinreichende Einsicht in das Wesen der Wahrheit gewinnen, hinreichend, um im Lichte des Wesens der Wahrheit die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft zu beantworten.²

Wir sahen: in unserem Sein bei den Dingen sind uns diese offenbar; unverborgen begegnen sie selbst und zwar so, daß sie sich im Ganzen eines Bewandtniszusammenhangs bekunden.³ Der Umkreis der nun jeweils faktisch durchscheinenden Bewandtniszusammenhänge, die Perspektive dessen, was uns gerade offenbar ist, ist aber veränderlich und ändert sich ständig: Wenn wir Kreide, Schwamm, Tafel und Hörsaal sagen, so zwingen wir uns gewissermaßen auf den Umkreis dieses bestimmten Raumes. Der Hörsaal selbst aber ist unmittelbar im Universitätsgebäude, dieses Gebäude an diesem Platz der Stadt, die Stadt Freiburg in einer bestimmten Umgebung, diese Umgebung unter dem Himmel, bei Tag, bei Nacht, bei einer bestimmten Witterung. Dieser ganze Zusammenhang ist unmittelbar unver-

² Nicht nur hinreichend allgemein; denn allgemein ist auch die Idee der Satz**w**ahrheit und gerade sie, aber eine verführerische Allgemeinheit des Unbestimmten. Das ursprüngliche Wesen, so daß alle wesenhaften Abwandlungen und die Art der Abwandlung selbst Verrenkungen und Künsteleien bezüglich »praktischer Wahrheit«, die des Satzes festgehalten und dann übertragen! Wahrheit des Hoffens, Wünschens, Fragens und dergleichen ist damit nicht zu fassen.

³ Wesen der Wahrheit: Offenbarkeit von Vorhandenem bis jetzt. Durchgängig dieselbe Offenbarkeit? Charakter von Wahrheit unberührt von der Seinsart des Seienden? Wie Zusammenhang beider?

borgen uns gegenwärtig, wenn wir sagen, daß diese Kreide hier auf dem Katheder liegt. All diese Umkreise des Zusammenhangs von Seiendem haben keine festen Grenzen; sie sind nicht nebeneinander gelagert, sondern die weiteren scheinen je als Ganze durch die engeren durch und in diese herein.

Damit ist aber gesagt, daß uns immer mannigfaltiges Seiendes mehrerlei Art offenbar ist. Wir alle bewegen uns in gewissen durchschnittlich gleichen, z.T. sogar denselben Kreisen des alltäglich offenbaren Seienden. Dem nachzugehen, ist nicht unsere jetzige Aufgabe, wo wir lediglich der Offenbarkeit als solcher, der Unverborgenheit des Seienden nachfragen. Zwar scheint es zu genügen, daß wir uns dabei an ein beliebiges Beispiel halten, die Offenbarkeit der Kreide, die es ermöglicht, daß diese Kreide Gegenstand einer Aussage wird. Allein wir hörten schon, daß nicht alles Seiende die Seinsart der Gebrauchsdinge hat. Wirklich ist auch Seiendes, das vorhanden ist (Steine), das lebt (Pflanze, Tier), das existiert (Mensch). Wir fragen deshalb jetzt nach der Offenbarkeit all dieses Seienden, das freilich seiner Seinsart nach verschieden sein mag.

Aber ist diese Offenbarkeit des Seienden eine durchgängig gleichmäßige, unbeschadet der jeweiligen Seinsart des offenbaren Seienden? Es sieht so aus. Denn wir können leicht in derselben fortlaufenden Weise feststellen, daß da sind: Steine, Bäume, Hunde, Automobile, »Passanten« (Menschen). Wir können über all das, weil es in gleicher Weise offenbar ist, auch in gleicher Weise uns direkt unterhalten, wahre Aussagen darüber vollziehen. Diese gleichmäßige Aussagemöglichkeit über all das vorkommende Seiende ist auch der Beleg für eine gleichmäßige Form der Offenbarkeit, Unverborgenheit, Wahrheit des Seienden.

Aber wir sind nun doch schon mehrfach mißtrauisch geworden gegenüber dem, was die Aussage bezüglich des Wesens der Wahrheit hergibt. Vielleicht ist es gerade hier auch wieder die Gleichmäßigkeit, Unterschiedslosigkeit des Aussagens und Redens über . . . , was den Schein erweckt, als sei die Wahrheit über

das Seiende gleichfalls unterschiedslos vom selben Charakter, als sei die Unverborgenheit des Seienden in ihren Weisen nicht bestimmt durch die jeweilige Seinsart des Seienden.

In der Tat ist es ein Schein, als sei alles uns gerade zugängliche Seiende in derselben Weise der Offenbarkeit unverborgen, ein Schein freilich, der seine Gründe hat. Weil dieser Schein ein sehr hartnäckiger ist, ja sogar zum Wesen unseres alltäglichen Daseins gehört, verlangt die Aufhellung der Gründe und der Möglichkeit dieses Scheins weitgehende Überlegungen. Aber wir sehen immer wieder, daß die Aussage uns nicht nur eine bestimmte Idee von Wahrheit suggeriert, sondern auch nahelegt, als sei gewissermaßen all das Seiende, worüber ausgesagt werden kann, von derselben Art.

Nun ist aber die Offenbarkeit (Wahrheit) des uns alltäglich zugänglichen Seienden in seiner Mannigfaltigkeit keine unterschiedslos gleichmäßige, sondern verschieden je nach der Seinsart des bekundenden Seienden. Gerade weil wir die Verschiedenheit des Seienden zunächst nicht und zumeist nie beachten, müssen wir ihr nachgehen. Denn das Wesen der Wahrheit soll ja nicht in der Orientierung an der Aussage und ihrer Indifferenz, an ihrem nivellierten und nivellierenden Charakter bestimmt werden.

§ 13. Seinsart und Offenbarkeit. *Verschiedene Seinsarten des Seienden*

Wir können die Verschiedenheit der Wahrheit des in ihr offenbaren Seienden nur so verdeutlichen, daß wir die verschiedenen Seinsarten des Seienden näher kennzeichnen und nachweisen, wie durch diese je ein eigener Modus der Wahrheit gefordert wird. Aber hierzu wäre nicht nur eine Interpretation der verschiedenen Seinsarten (Vorhandenheit, Leben, Existenz, Bestand) notwendig, sondern zugleich ein hinreichend weitgeführtes Verständnis des Wesens der Wahrheit, um zu sehen, wie diese durch jene Arten des Seins sich modifiziert.

Um solche Betrachtungen durchzuführen, fehlt uns jetzt noch nahezu alles. Daher müssen wir uns behelfen. Eine rohe und auch nicht alle Seinsarten betreffende Charakteristik muß genügen, um die Unterschiede allererst im Groben näher zu bringen. Jetzt ist zunächst das Thema: Seinsarten und ihre Verschiedenheit an den beiden extremen Weisen: Vorhandenheit und Existenz. Zunächst ist also das Wahrheitsproblem zurückzustellen (vgl. unten S. 107 ff.).

Seiendes, so ergab sich, steht immer innerhalb eines Zusammenhangs, und dieser Zusammenhang bekundet gerade etwas von der Seinsart des betreffenden Seienden: Bewandtnis, Dienlichkeit zu . . . , Gebrauchsdinge, solches, was zuhanden ist. Damit ist gesagt, daß die Mannigfaltigkeit des uns offenbaren Seienden nicht ein bloßes gleichmäßiges Nebeneinandervorkommen von Steinen, Pflanzen, Tieren, Menschen ist. Wenn all dieses Seiende, sofern es im Raum ist, schon nebeneinander bzw. vor-, hinter-, oder übereinander vorkommt, so ist dieses scheinbar gleichmäßige Nebeneinander doch bezüglich des einzelnen Seienden verschieden, und zwar nicht nur räumlich.

Wir wollen versuchen, dieses Nebeneinander des alltäglich offenbaren mannigfaltigen Seienden, unter dem wir uns ja bewegen, also dazu gehören, etwas schärfer zu sehen. Wir wählen hierzu zwei extreme Weisen des Nebeneinanderseins: Vorhandenheit und Existenz. Unter dem mannigfachen Seienden, unter dem wir selbst vorkommen, findet sich solches, das die gleiche Seinsart hat wie wir, Dasein, und solches, was von anderer Seinsart ist. Daraus ergibt sich die Dichotomie, daß all das Seiende, das wir vorfinden und zu dem wir selbst gehören, entweder daseinsmäßiges oder nichtdaseinsmäßiges Seiendes ist.

Seiendes nun, das unsere Seinsart hat, das wir aber gleichwohl nicht selbst sind, sondern das je der Andere ist, anderes Dasein, Dasein Anderer ist nicht einfach neben uns vorhanden und dazwischen vielleicht noch andere Dinge, sondern anderes Dasein ist mit uns da, Mitdasein; wir selbst sind bestimmt durch

ein Mitsein mit den Anderen. Dasein und Dasein sind ein Miteinander.

Aber sind denn Tafel oder Kreide nicht ebenso zugleich wirklich wie wir, sind sie denn abgesondert, nicht auch mit uns, mit uns zugleich da und sind sie nicht alle zusammen miteinander mit uns da und wir mit den Dingen? Streng genommen kann man von ihnen nicht sagen, daß sie miteinander sind, obgleich wir zugeben müssen, daß zugleich mit unserem Dasein auch der Schwamm und die Kreide vorhanden sind. Aber nie kann ein Seiendes, das die Seinsart des Vorhandenseins hat, mit uns dasein, weil ihm die Seinsart des Daseins nicht zukommt. Nur was selbst Dasein ist, kann mit-dasein. Mit-da-sein besagt nicht nur: zugleich auch seiend, nur eben qua Dasein, sondern die Seinsart Dasein bringt in das »Mit« erst den eigentlichen Sinn. »Mit« ist zu fassen als Teilnahme, wobei Fremdheit als Teilnahmslosigkeit nur eine Abwandlung der Teilnahme ist. Das »Mit« hat also einen ganz bestimmten Sinn und besagt nicht einfach »zusammen«, auch nicht Zusammensein von solchem, was dieselbe Seinsart hat. »Mit« ist eine eigene Weise des Seins.

Gleichzeitige Wirklichkeit, d.h. zugleich Wirklichsein von Seiendem besagt nicht notwendig Miteinandersein. Zugleich können Kreide und Schwamm oder auch Mensch und Kreide wirklich sein. Aber von diesen beiden können wir nicht sagen, daß sie miteinander sind, sondern miteinander sind nur Mensch und Mensch. Wir unterscheiden also ganz allgemein zugleich Wirklichsein von Seiendem, was noch gar nichts über die Art und Weise des Zusammen besagt, und zugleich Wirklichsein von Seiendem, das dieselbe Seinsart hat. Hat es die Seinsart des Vorhandenen, dann sprechen wir von einem Zusammen-vorhandensein, hat das zugleich Wirklichsein die Seinsart des Daseins, sprechen wir von einem Miteinander.

Wir fragen nun nach dem Unterschied des Nebeneinander im Sinne des Zusammenvorhandenseins der Dinge und dem Nebeneinander als Miteinandersein von Menschen.

a) *Zusammenvorhandensein – Miteinandersein*

Nehmen wir als einfaches Beispiel zwei Felsblöcke, die an einer Geröllhalde liegen. Wir können sagen: sie sind zusammen, aber nicht miteinander vorhanden. Zwei Wanderer dagegen, die an der Halde vorbei steigen, sind miteinander. Der Unterschied ist einfach zu fassen: die zwei Steine sind materielle Körper, die zwei Wanderer Lebewesen und zwar vernünftige, die mit Hilfe ihrer Vernunft sich gegenseitig erfassen. Die Menschen sind zwar auch nebeneinander vorhanden, aber überdies haben sie ein Bewußtsein von diesem Nebeneinander, der eine erfaßt den anderen. Demnach wäre ihr Miteinandersein nichts anderes als ein bewußtes Zusammenvorhandensein.

Diese Kennzeichnung des Unterschieds zwischen Zusammenvorhandensein und Miteinandersein ist auf den ersten Blick einleuchtend und scheint zutreffend zu sein. Sie trifft etwas, weil sie auf eine Verschiedenheit den Finger legt: Die Felsblöcke sind nicht nur bewußtlos, als hätten sie ihr Bewußtsein verloren und könnten deshalb vom Bewußtsein nicht Gebrauch machen, sondern sie haben wesensmäßig kein solches. Es ist ihnen, zwischen denen eine Wechselwirkung bestehen mag, also schlechthin versagt, ihr Nebeneinander zu einem gegenseitig sich erfassenden zu machen. Die beiden Menschen als vernünftige Lebewesen können das. Aber wird durch das gegenseitige Sicherfassen das Nebeneinander zu einem Miteinander? Nehmen wir an, die beiden Wanderer kommen alsbald um eine Biegung des Pfads zu einer unerwarteten Aussicht auf das Gebirge, so daß sie beide plötzlich hingerissen sind und schweigend nebeneinander stehen. Es ist dann keine Spur von gegenseitigem Sicherfassen, jeder steht vielmehr benommen von dem Anblick. Sind die beiden jetzt nur noch nebeneinander wie die beiden Felsblöcke, oder sind sie in diesem Augenblick gerade in einer Weise miteinander, wie sie es nicht sein können, wenn sie unentwegt zusammen schwatzen oder gar sich gegenseitig erfassen und auf ihre Komplexe beschnüffeln?

Wenn also in jenem Hingerissensein von dem Anblick, in dem von einem gegenseitigen Erfassen gewiß keine Rede ist, gleichwohl gerade ein ursprüngliches Miteinandersein liegt, dann kann sich dieses Miteinander nicht durch ein gegenseitiges Erfassen konstituieren. Das ist denn auch so wenig der Fall, daß vielmehr umgekehrt alles gegenseitige Sicherfassen von Dasein und Dasein das Miteinandersein beider schon voraussetzt. Gegenseitiges Sicherfassen ist fundiert im Miteinandersein.

Miteinandersein sagt also mehr, ja etwas anderes als: Zwei Menschen kommen gleichzeitig irgendwo vor. Bisher ergab sich negativ: 1. Das Miteinander ist nicht ein Zugleich-auch-sein, nur daß eben dieses Sein Dasein wäre. 2. Das Miteinander ist auch nicht ein Zusammenvorhandensein so zwar, daß die Vorhandenen dabei ein gegenseitiges Wissen von sich haben, kein Zugleich-auch-sein, nur mit Bewußtsein begleitet.

Aber worin liegt nun positiv das Wesen des Miteinander? Wir hörten zuletzt, das gegenseitige Erfassen setze das Miteinandersein schon voraus, d.h. gegenseitiges Erfassen ist allererst auf dem Grunde des Miteinanderseins möglich. Das scheint eine nichtssagende Trivialität zu sein, denn wenn zwei sich gegenseitig erfassen sollen, dann müssen sie allerdings hierzu jeder wirklich da sein. Aber ist das gemeint, wenn wir sagen, das Miteinandersein sei die Voraussetzung für gegenseitiges Erfassen? Ganz und gar nicht. Diese Voraussetzung, daß faktisch zwei Menschen wirklich sein müssen, um sich gegenseitig wirklich als wirklich zu erfassen, bedarf keiner Erörterung. Wir fragen nicht nach dem, was wirklich sein muß, damit anderes sich verwirkliche, sondern was möglich sein muß, damit anderes sich ermögliche. Damit gegenseitiges Sicherfassen überhaupt als solches möglich sei, muß zuvor ein Miteinandersein möglich sein. Nur auf dem Grunde dieser Möglichkeit des Miteinander besteht die nachgeordnete der gegenseitigen Erfassung von Dasein und Dasein.

Nun sahen wir schon in einem anderen Zusammenhang, wie alles Erfassen Offenbarkeit voraussetzt. Damals ging es um das

Erfassen von Vorhandenem, jetzt um das Erfassen von Dasein. Dasein muß zuvor schon für Dasein offenbar sein, damit gegenseitiges Erfassen möglich wird. Trifft dieses Für-einander-offenbarsein von Dasein und Dasein das Wesen des Miteinander oder gehört es gar nicht wesentlich zum Miteinandersein? Jedenfalls müssen wir versuchen, in der Orientierung an diesem Für-einander-offenbar-sein das Miteinander zu erörtern.

Wenn das Für-einander-offenbar-sein sich nicht deckt mit dem gegenseitigen Erfassen, dann fallen von vornherein alle Weisen des Erfassens als nicht hinreichend zur Aufklärung des Miteinander aus. Für-einander-offenbar-sein besteht also nicht darin, daß ich den Anderen – und umgekehrt der Andere mich – in seinem sogenannten Innenleben kenne, daß ich weiß, was in ihm vorgeht, was er für Anlagen, Eigentümlichkeiten und Grillen hat; es besteht dann auch ebensowenig im Erfassen der äußeren Ausstattung oder des Benehmens. Wenn das Für-einander-offenbar-sein eine Hinweisung enthalten soll auf das Wesen des Miteinander, dann werden wir es am Ende dort antreffen, wo wir ein Miteinander feststellten, z. B. im Hingegenommensein der beiden Wanderer von dem Anblick. Hier waltet gerade ein gegenseitiges sich-nicht-Erfassen und doch ein eigentümliches Mit-dem-Anderen. Das »Mit« deutet auf Gemeinsamkeit. Das Gemeinschaftliche liegt darin, daß der eine ebenso hingerissen ist wie der andere, daß von beiden gemeinsam das Gleiche gilt. So wie der eine verhält sich auch der andere. Besteht also das Miteinandersein beider darin, daß beide sich in gleicher Weise verhalten und verhalten können? Aber das gilt doch auch von den beiden Felsblöcken. Was an dem einen möglich ist, kann auch am anderen vor sich gehen. Ja, diese Dinge gleichen sich in der Art, wie sie sind, viel mehr als die Menschen. Obwohl beide in gleicher Weise sind, sind sie doch ganz und gar nicht miteinander.

b) Miteinandersein: Sichverhalten mehrerer zu Selbigem

Aber bei den Menschen handelt es sich um ein gleiches Verhalten zu Dingen, wie etwa beim Anblick des Gebirges. Miteinander d.h. in gleicher Weise sein, wobei Sein besagt: verhalten zu. Miteinandersein heißt sich in gleicher Weise verhalten zu . . . Gibt es überhaupt dergleichen, daß Menschen sich in gleicher Weise zu etwas verhalten?

Nehmen wir unser ständiges Beispiel: Wir alle vollziehen jetzt – miteinander – im Blick auf diese Kreide die Aussage: Diese Kreide ist weiß. Dieses Aussagen ist gegründet auf unserem Sein bei diesem Vorhandenen. Dieses unser Sein bei der Kreide ist aber auch nur bei Zweien von uns allen nie das gleiche. Von allem übrigen abgesehen zeigt schon allein die räumliche Orientierung, in der wir je verschieden bei der Kreide sind, daß jedes Sein bei . . . jedes einzelnen ein verschiedenes ist. Ja, noch mehr, nicht nur jetzt ist faktisch kein Sein bei . . . von uns allen das gleiche, sondern es kann nie unterschiedslos das gleiche sein, faktisch nicht und wesensmäßig nicht. Aber der Verschiedenheit der räumlichen Orientierung läßt sich abhelfen; jedes Dasein kann doch z.B. an meine Stelle treten und die Kreide von hier aus vor sich haben. Gewiß kann jeder von uns den Platz eines anderen einnehmen, aber doch nie zu gleicher Zeit. Der Zeitpunkt ist notwendig ein verschiedener, und wenn er der gleiche ist, dann ist notwendig der Platz verschieden.

Also gibt es kein Sein bei . . . und entsprechend kein Verhalten zu . . ., das gleich wäre. Hieße Miteinandersein soviel wie: sich in gleicher Weise zu einem Ding verhalten, dann gäbe es kein Miteinander. Nun sagen wir doch aber mit verständlichem Sinn, daß wir alle »miteinander« uns zu der Kreide verhalten. Gleich ist also nicht unser Verhalten zu . . ., sondern gleich ist das, wozu wir uns verhalten. Aber sehen wir denn in der Tat die gleiche Kreide? Sieht jemand auf der hintersten Bank eine Kreide, die derjenigen gleich ist, die ich sehe? Ich behaupte, nein! Sie werden zustimmen und sagen: natürlich nicht; was für den

Betrachter der hintersten Bank an der Kreide vorn ist, ist umgekehrt für mich hinten. Was wir da sehen, wozu wir uns verhalten, ist also auch ein Verschiedenes. Aber ich sage noch mehr: Jemand hinten im Saal sieht im Sein bei der vorliegenden Kreide nicht nur faktisch nicht die gleiche Kreide, die ich sehe, und zwar nicht nur deshalb, weil das, was wir da sehen, faktisch Unterschiede zeigt, sondern weil dergleichen im vorliegenden Fall wesensmäßig ausgeschlossen ist. Damit jemand hinten soll eine gleiche Kreide sehen können, die gleich ist der, die ich sehe, müßten zum mindesten zwei Kreiden vorhanden sein. Gleichheit setzt wesensmäßig Mehrheit voraus. Wir sehen also nicht jeder von uns die gleiche Kreide, sondern alle miteinander dieselbe. Selbigkeit und Gleichheit sind etwas Verschiedenes.

Wir stehen bei der Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Wahrheit ergab sich uns zunächst in der allgemeinen Bestimmung als Unverborgenheit des Seienden. Sie kommt also in irgendeiner Weise, die noch nicht bestimmt ist, dem Seienden zu. Daraus ist zu entnehmen, daß vermutlich die Wahrheit durch das Seiende selbst in irgendeiner Weise bestimmt ist. Nun wissen wir aber, Seiendes ist verschieden nach seiner Seinsart. Daraus erwächst die Frage, ob nicht am Ende dann auch die Wahrheit wesensmäßig sich abwandelt je nach der Seinsart dessen, von dem sie Unverborgenheit, Enthülltheit ist. So ergibt sich die Aufgabe, zunächst einmal verständlich zu machen, in welcher Weise Seiendes hinsichtlich seiner Seinsart verschieden ist, um daraus zu entnehmen, wie sich auf Grund dieser verschiedenen Arten zu sein auch die Wahrheit vom Seienden wandelt.

Für den Nachweis der Verschiedenartigkeit des Seienden wählen wir zwei extreme Fälle: das Vorhandensein der Dinge und die Existenz des Menschen. Wenn wir das im Sinne der Tradition fassen, so haben wir damit auf der einen Seite – im Anschluß an Descartes formuliert – die *res extensa*, die ausgedehnten körperlichen Dinge, und auf der anderen Seite die *res cogitans*, das denkende Ding, oder wie Husserl sagt, die Realität,

d. h. Wirklichkeit aller Objekte auf der einen Seite, das Bewußtsein auf der anderen, eine Scheidung, die nach ihm die fundamentalste kategoriale Scheidung überhaupt ist, eine Scheidung, die auch für Kant und für den ganzen deutschen Idealismus zentral ist. Wir gehen auf den historischen Hintergrund dieses Unterschieds von Vorhandenem und Existierendem, von Dingen und Menschen, nicht weiter ein, sondern suchen zunächst aus der Analyse der Phänomene selbst gewisse Unterschiede in der Seinsart des Vorhandenen, der Dinge, und des Existierenden, der Menschen, sichtbar zu machen.

Wir fragten nach dem Nebeneinander von Vorhandenem und Nebeneinander von Menschen. Letzteres nannten wir das Miteinandersein. Wenn wir jetzt den vorigen Versuch einer Bestimmung des Miteinander wieder aufnehmen, dann ist zu sagen: es liegt weder darin, daß wir uns in der gleichen Weise zu etwas verhalten, noch darin, daß das, wozu wir uns je verhalten, ein Gleiches ist. Vielmehr kann Miteinander jetzt allenfalls besagen, daß mehrere sich in verschiedener Weise zum Selbigen verhalten. Verhalten zu Selbigem schließt nicht aus, sondern sogar ein, daß das Verhalten verschieden ist. Aber sind wir etwa nicht miteinander, wenn sich der eine zur Kreide, der andere zur Tafel oder zum Heft, noch ein anderer vielleicht zu seinen Skiern bei sich zu Hause verhält? Vom letzteren würden wir freilich sagen, er ist abwesend, obzwar er hier auf der Bank sitzt.

Wir können uns also zu Verschiedenem verhalten und sind dabei doch miteinander. Zwar merken wir sofort etwas Auffallendes: Angenommen, jeder von uns beschäftigte sich jetzt mit etwas anderem, mit je einem anderen Gegenstand in diesem Saal, dann sind wir zwar zusammen in diesem Saal, aber doch nicht eigentlich miteinander; wir existieren gleichsam alle je von einander weg – es entstünde ein privatives Un-miteinander. Aber liegt das letztlich an der Verschiedenheit der Objekte, mit denen wir uns abgeben? Setzen wir den Fall, die genannten zwei Wanderer kommen abends auf ihre Hütte; der eine hackt Holz, der andere schält Kartoffeln. Hier werden wir ohne Zögern

sagen: Die Zwei sind miteinander – und dies nicht nur, weil sie in der Nähe voneinander sind. Sie sind miteinander, obwohl sie sich mit Verschiedenem, aber doch in Absicht auf dasselbe beschäftigen, auf die Zubereitung der Mahlzeit und im weiteren auf das Besorgen ihres Aufenthalts in der Hütte; in Absicht auf Selbiges gehört das zum Wesen von Dasein.

Wenn wir uns entsprechend vergegenwärtigen, daß jeder in diesem Saal auf ein beliebiges und je anderes Objekt gerichtet ist, dann existieren wir in gewisser Weise auseinander. Wenn wir aber annehmen, daß dieses Gerichtetsein eines jeden auf ein verschiedenes Objekt in der einen Aufgabe bestünde, den Saal zu beschreiben, dann wäre durch die Selbigkeit der Aufgabe das Miteinander eigentlicher als zuvor. Ein solches Sichverhalten mehrerer zu Selbigem ist eine Weise, in der sich das Miteinandersein bekundet; vielleicht ist es eine solche, die notwendig zum menschlichen Miteinandersein gehört.

In der Tat ist also für das Miteinander eine Absicht auf Selbiges wesentlich.

c) Selbigkeit

Es zeigte sich: Die Selbigkeit dessen, wozu wir uns im Miteinander verhalten, spielt für dieses Miteinander eine gewisse Rolle. Welche? Das ist dunkel; ja, es ist überhaupt nicht klar, was hier mit Selbigkeit gemeint ist. Sie bedarf offensichtlich der näheren Bestimmung, wenn verständlich werden soll, inwiefern mit Recht gefragt werden kann: In welchem Sinne verhalten wir uns zu Selbigem und was heißt hier das Selbige? Für Selbigkeit hat man den Terminus Identität. Diese scheint die einfachste Sache von der Welt zu sein. Etwas ist mit sich identisch, das können wir von jedem Gegenstand sagen. Trotzdem reicht die angebliche Einsicht in das, was Identität besagt, ganz und gar nicht aus, um uns Aufschluß zu geben über das, was wir meinen, wenn wir sagen: mehrere verhalten sich zum Selbigen, so daß dieses ihr Verhalten ein Miteinandersein ist. Wir müssen

daher konkret und schrittweise uns davon zu überzeugen versuchen, daß dieser landläufige Begriff der Identität hier schlechthin nicht ausreicht, d.h. wir müssen die einzelnen Begriffe von Identität an dem Phänomen, das wir hier verhandeln, dem Miteinandersein als Sichverhalten zum Selbigen, auf ihre Begriffsfähigkeit erproben.

Das, wozu wir uns verhalten, das, wobei wir sind, ist für uns dasselbe. Das kann heißen: Als das Seiende ändert es sich nicht. Aber muß etwas, um Selbiges zu sein, alle Änderung von sich weisen? Ganz und gar nicht. Alles Veränderliche und sich Verändernde ist je solches nur, sofern es, dasselbe, anders wird. Bliebe es nicht es selbst, dann könnten wir nie sagen: Es hat sich verändert, sondern wir müßten sagen: an seine Stelle ist ein anderes getreten. Wir hätten keine Veränderung dieses Seienden, sondern nur die Auswechslung dieses Seienden durch ein anderes. Aber auch bei diesem Vorgang der Auswechslung ist das eine und das andere je mit sich identisch. Selbigkeit besagt also nicht einfach Unveränderung. Wir verhalten uns ja auch zu einem Selbigen, wenn wir einen Wagen vorbeifahren sehen, ein Vorhandenes also, das in jedem Moment seinen Ort ändert. Veränderung – z.B. ein vorbeifahrender Wagen – schließt Identität nicht aus, sondern ein. Veränderung setzt immer voraus, daß ein Bleibendes, Identisches sich durchhält.

Was heißt aber dann, wir verhalten uns zum Selbigen, so zwar, daß sich in solchem Verhalten das Miteinandersein bekunden soll. Es heißt nicht: Wir verhalten uns zu etwas, was sich nicht ändert. Ein Selbiges, wozu wir uns verhalten, so daß dieses ein Miteinandersein bei . . . ist, kann in Bewegung sein oder ruhen, ja es kann auch schlechthin außerhalb dieser Möglichkeiten stehen wie etwa die Zahl 5, die sich nicht bewegt, und zwar nicht deshalb nicht, weil sie ruhte. Sie kann nicht ruhen; ruhen kann nur, was sich bewegt. Ruhe ist nur ein Modus von Bewegung. Unser Sein bei der Kreide ist bei solchem, was ruht, d.h. grundsätzlich gesprochen, was in Bewegung ist. Diese Ruhe der Dinge ist nicht so belanglos, wie es scheinen möchte.

Wir haben beiläufig schon gesehen, daß wir uns zum Selbigen verhalten, obzwar dabei jeder eben dieses Selbe verschieden sieht. Selbigkeit schließt Veränderung nicht aus und überhaupt nicht Unterschied. Die Verschiedenheit der Anblicke, die diese Kreide für jeden von uns bietet, stört uns nicht. Wie soll sie auch stören, wenn am Ende gerade die Verschiedenheit der Anblicke mithilft, damit wir miteinander die Kreide selbst wirklich sehen.

Nehmen wir für einen Augenblick an, wir alle würden die Dinge um uns ständig in einem durchgängig gleichen Anblick sehen, hören und erfahren. Das gäbe eine phantastische »Welt« – oder am Ende überhaupt keine. Diese Fiktion, alle Dinge böten sich für alle in derselben Weise dar, liegt in dem kantischen Gedanken des Ding an sich. Das Ding an sich ist nur gedacht als Gegenstand einer absoluten Erkenntnis, Gottes nämlich, die nicht durch irgendeine Relativität, nicht durch irgendeine Perspektive die Dinge sieht. Auf Grund dieser Annahme eines Dinges an sich müßte man konsequent sagen, daß es für Gott überhaupt nicht so etwas wie eine Welt gibt. Wir werden diesen Gedanken, der bei Kant nicht zu Ende gedacht ist, später bei der Analyse des Weltbegriffs noch eingehender betrachten. Jetzt stellen wir nur fest, daß uns die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Anblicke, in denen sich dieselben Dinge für uns darbieten, nicht stört, sondern daß diese Verschiedenartigkeit vielleicht eine wesentliche Funktion hat.

Wenn wir diese Verschiedenartigkeit beim Erfassen der Dinge nicht in Rechnung setzen, sondern uns alle gemeinsam durch die Verschiedenartigkeit der Anblicke hindurch zu demselben Ding verhalten, wozu verhalten wir uns dann schließlich? Wir ziehen doch nicht die Verschiedenheit der Anblicke ab; erstens wissen wir von solchem Abziehen nichts, zweitens vergleichen wir doch nicht die uns sich bietenden Anblicke mit denen anderer. Was soll auch der nach Abzug aller verschiedenen Anblicke verbleibende Restbestand? Man könnte sagen: das ist eben die Kreide an sich selbst. Es mag sein, daß wir in einer bestimmten Betrachtungsart der Natur – z.B. in der theoreti-

schen der Physik und der Chemie – die Kreide in dieser Weise als Exempel für ein materielles Ding nehmen können. Dies ist aber dann gewiß nicht die Kreide, die wir miteinander meinen; sie gibt sich für uns vielmehr als dasselbe Gebrauchsding zum Schreiben. Was sie da als materielles Ding ist, fällt für uns nicht ins Gewicht – ganz abgesehen davon, daß dieser vermeintlich gleichbleibende Restbestand der materiellen Dingsubstanz vielleicht, ja höchst wahrscheinlich in jedem Zeitmoment etwas anderes ist, daß er in einer ständigen Verlagerung seiner Elementarteilchen begriffen ist. Das Selbige ist also nicht diese materielle Substanz im physikalischen Sinn. So scheint es, daß wir mit allen diesen Fragen nach der Selbigkeit dieses Selbigen, wozu wir uns im Miteinander verhalten, in einen Abgrund kommen.

Was bleibt dann noch, was Selbigkeit und Verhalten zum Selbigen besagen könnte? Erfassen wir etwa das Selbige als Selbiges in diesem gemeinsamen Sein bei der Kreide? Zwar sind wir bei derselben Kreide, aber wir erfassen sie nicht als dieselbe; wir sind nicht auf sie in ihrer Selbigkeit oder gar auf die Selbigkeit selbst gerichtet. Erfassen wir etwa als das Gemeinte den Tatbestand, daß die Kreide mit sich selbst identisch ist? Also ist mit dieser Selbigkeit auch nicht die Identität des Dinges gemeint.

Bisher hörten wir schon so vielerlei über diese rätselhaftige Selbigkeit, daß alles wirr durcheinanderläuft, ohne daß wir den geringsten Aufschluß über das Miteinander erfahren hätten. Das Durcheinander ist aber zunächst Absicht, um zu zeigen, daß diese scheinbar selbstverständlichen Begriffe wie Selbigkeit nicht ausreichen. Scheinbar gewannen wir wieder nur lauter negative Ergebnisse:

1. Das Selbige meint nicht Unverändertes und Unveränderliches, also nicht Unveränderung.
2. Das Selbige meint nicht etwas, das sich in der Verschiedenheit der Anblicke als gleichbleibend durchhält, also nicht substanzielle Beharrlichkeit.

3. Das Selbige meint nicht die formale Identität des Seienden mit sich selbst.

Damit haben wir die Hauptbegriffe von Selbigkeit erschöpft. Darin liegt ein Hinweis darauf, daß wir so nicht vorwärts kommen, mehr noch, daß Selbigkeit hier etwas Originales ist.

Je vielfältiger wir dem nachfragen, was da Selbigkeit heißen könnte in dem Miteinandersein bei Selbigem, um so weiter scheinen wir uns von dem zu entfernen, was wir aufklären sollen. Und doch ein Ergebnis: Alle negativen Resultate zusammenfassend, sehen wir: Bei der Selbigkeit handelt es sich nicht um eine solche, die dem Seienden lediglich und primär in Rücksicht auf es selbst eignet.

Wir gingen von der Feststellung aus, daß wir nicht verschiedene Kreiden sehen, sondern ein und dieselbe. Dieses unser aller Sein bei ein und derselben Kreide soll ein Miteinander bekunden. Wir sind bei derselben; sie ist durchgängig für alle dieselbe und nicht nur je eine gleiche, sie ist dieselbe für jeden von uns. Daraus ergibt sich, daß wir von einer Selbigkeit sprechen, die relativ auf uns ist. Diese Relation auf uns gehört am Ende zum Wesen dieser Selbigkeit. Ob, inwiefern und warum zu jeder Selbigkeit und Identität ein Relationscharakter gehört, ist jetzt nicht zu erörtern. Daß dergleichen auch in der formalen leeren Selbigkeit von etwas mit sich selbst vorliegt, läßt sich leicht zeigen; diese Identität ist ein Charakter der Beziehung von etwas zu sich selbst.

Selbigkeit von etwas drückt aus: Relation von etwas auf es selbst. Dies ist aber nur eine erste Fassung der Identität. Mit dieser Idee von Selbigkeit kommen wir nicht weiter, ja überhaupt nicht an das Phänomen, das uns beunruhigt. Selbigkeit ist eine Beziehung, die sich gerade ihrem Sinn nach auf das zurückwendet, was da selbiges ist, eine Relation, die nicht von dem betreffenden Etwas wegführt, sondern gerade immer nur auf es selbst zurück.

Nun aber zeigt sich: Hier ist ein Selbiges, das so benannt wird, nicht weil es mit sich identisch – das ist es vielleicht auch –,

sondern weil es für mehrere dasselbe ist. Jetzt scheint sich der Knoten zu lösen. Diese Beziehung auf mehrere ist eben nur die Beziehung des Erfassens. Diese Beziehung des Erfassens gehört nicht zum Wesen dieser Selbigkeit, sondern es wird ein Identisches von mehreren erfaßt. Wir kommen also doch mit dem gewöhnlichen Begriff der Selbigkeit aus, nur dürfen wir nicht ausschließlich darauf reflektieren, sondern müßten mit beachten, daß mehrere ein Identisches erfassen. Wir können jetzt sagen, Selbigkeit kann sehr wohl eine Bestimmung des Gegenstands selbst sein, aber dieses mit sich selbst identische Seiende steht dazu noch in einer Beziehung des Erfaßtwerdens. Diese Beziehung macht das vorhandene Seiende eben dann noch relativ auf mehrere andere Seiende vom Charakter des Daseins. Wir haben also den Tatbestand: Seiendes, das mit sich identisch ist und dann noch als dieses Identische ein mögliches Erfaßbares für mehrere ist.

d) Das Selbige als Gemeinsames

Aber – wenn mehrere ein Identisches erfassen, so ist das ganz und gar nicht das, was wir als aufzuklärendes Phänomen vor uns haben. Das erstere geschieht ständig: irgend jemand in Berlin sieht ein Automobil, und ein Bauer im Schwarzwald sieht seine Kuh; es sind da mehrere, die je ein Identisches erfassen, und doch nicht: miteinander dasselbe und doch noch ein Miteinander, auch hier. So muß es doch dabei bleiben, daß im Miteinandersein bei demselben die Selbigkeit eine wesenhafte Beziehung ausdrückt, und zwar eine solche, die nicht einfach auf das Seiende selbst zurückspringt, sondern gerade wegführt zu mehreren.

Aber wie das? Das Vorhandene, bei dem wir sind, ist uns also gemeinsam, ist dasselbe für mehrere, so daß diese mehreren auf Grund dieses »dasselbe für sie« ein »wir« werden. Ob das Wir freilich das Resultat einer Zusammenkunft mehrerer ist, lassen wir zunächst offen. Doch was heißt: Das Vorhandene, bei dem

wir uns aufhalten, ist uns in diesem Miteinander ein Gemeinsames? Was heißt hier Gemeinsamkeit?

Wir sprachen davon, daß einzelnen Farben wie rot, grün, blau der Charakter ›Farbe‹ gemeinsam sei; Farbe ist die Gattung, so wie die Arten Eiche, Buche, Tanne den Charakter ›Baum‹ haben. In dieser Weise ist offenbar die Kreide nichts Gemeinsames mit Bezug auf uns als mehrere. Denn einmal ist diese Kreide überhaupt nicht eine Gattung, sondern ein bestimmtes, hier und jetzt vorhandenes einzelnes Gebrauchsding. Wenn wir dennoch Kreide als Gattung mit Bezug auf verschiedene Exemplare und Arten von Kreidestücken dächten, dann ist die Gattung Kreide nichts, was als Arten uns Menschen unter sich enthielte; denn wir sind ja keine Kreiden, so wie Tanne und Buche Bäume sind. Das ist allzu selbstverständlich, aber rätselhaft bleibt nun einmal, was es heißt: diese Kreide ist für uns etwas Gemeinsames.

Wenn wir uns für einen Augenblick darauf besinnen, was wir eigentlich klären wollen, nämlich einen Vorbegriff von Philosophie, so scheinen wir merkwürdige Wege eingeschlagen zu haben. Auf dem Weg zu einer Lösung der Frage, was denn Philosophie besage, sind wir bei dem Problem angekommen, wie eine Kreide für uns in unserem Miteinandersein als etwas Gemeinsames vorhanden sein könne. Das scheint in der Tat zunächst ein großer Abweg. Deshalb ist es notwendig, daß wir uns jetzt des inneren Zusammenhangs unserer Betrachtungen bewußt bleiben bzw. diesen Zusammenhang gegenwärtig haben. Dies ist nicht etwa deshalb erforderlich, damit Sie die einzelnen Schritte der Vorlesung lediglich nachzuerzählen vermöchten – es gibt hier nichts zum Einpauken. Die Gegenwärtigkeit des Zusammenhanges unserer Betrachtungen, die in jeder Stunde notwendig ist, ist eben kein solcher wie etwa in der Mathematik, wo wir bestimmte Sätze aus bestimmten Axiomen deduzieren. Der Zusammenhang der Betrachtungen ist vielmehr wegen der Bindung an die Sache, von der ständig gehandelt wird, wichtig. So wird sich zeigen, daß wir diesen weiten

Weg gar nicht zurückgehen müssen, um dann wieder zur Philosophie zu kommen, sondern wir können jeden Augenblick die Antwort geben, wenn wir hinreichend vorbereitet sind. Deshalb sei als äußere Hilfe der Zusammenhang deutlich gemacht gerade in dem Augenblick, in dem wir bei einer Frage sind, die scheinbar vom eigentlichen Thema weit abliegt.

Wir sind von der Frage nach dem Wesen der Philosophie ausgegangen und suchen diese in dreifacher Hinsicht zu kennzeichnen: in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, zu Weltanschauung, zu Geschichte. Wir haben den ersten Weg, Verhältnis zu Wissenschaft, eingeschlagen, um durch eine Klärung des Wesens der Wissenschaft zu erfahren, was Philosophie ist. Diese Frage nach dem Wesen der Wissenschaft hat uns auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit zurückgeführt. Wahrheit ergab sich uns zunächst als Satz Wahrheit; wir sahen bald, daß die Aussage ein Sein bei dem voraussetzt, worüber wir aussagen, und daß in diesem Sein bei Vorhandenem das Vorhandene selbst für uns unverborgen ist. Unverborgenheit des Seienden heißt in einem vorläufigen Begriff Wahrheit. Wir versuchten dann, das Wesen der Wahrheit dadurch kenntlich zu machen, daß wir zeigten, in welcher Weise sie in ihrer Struktur vielfältig ist, entsprechend dem Seienden, mit Bezug auf welches sie Unverborgenheit ist.

Unser jetziges Thema ist die Analyse der Verschiedenheit der Art und Weise, wie Seiendes ist, orientiert an zwei Bezirken des Seienden, dem Vorhandenen und dem Dasein. Bei dieser Analyse sahen wir, wie durch die Verschiedenartigkeit des Seins des Seienden die Wahrheit über das Seiende sich abwandeln muß. Wir ließen also gewissermaßen die Frage nach dem Wesen der Wahrheit für eine Weile auf der Seite liegen und beschäftigen uns jetzt mit der Verschiedenheit des Seins von Seiendem, und zwar haben wir exemplarisch das Nebeneinandersein von Vorhandenem und das Miteinandersein von Dasein zugrundegelegt.

Wir versuchen nun schon auf verschiedenen Wegen, den ein-

fachen und zunächst trivialen Tatbestand zu begreifen, daß wir zusammen miteinander bei demselben Ding uns aufhalten. Wir haben zunächst gesehen, daß der Versuch aufzuklären, was hier Selbigkeit des Seienden, zu dem wir uns verhalten, heißt, scheitert, solange wir von den üblichen Begriffen der Selbigkeit und Identität Gebrauch machen. Wir sind miteinander beim Selbigen, und dabei heißt Selbigkeit weder Unveränderung noch dingliche Substantialität bzw. Beharrlichkeit als Substanz, noch formale Identität eines Gegenstandes mit sich selbst.

Die Frage ist, was heißt positiv die Selbigkeit eines vorhandenen Seienden für uns? Wir sind zuletzt bei der Bestimmung angelangt, daß Selbigkeit hier zunächst soviel wie Gemeinsamkeit besagt. Die Kreide ist in einem noch zu bestimmenden Sinne für uns ein Gemeinsames. So stehen wir bei dieser speziellen Frage nach der Gemeinsamkeit eines Dinges für uns.

Inwiefern – so müssen wir deshalb erneut fragen – kann die Kreide in unserem Sein bei ihr etwas Gemeinsames sein? Nun, etwa so, daß wir uns in die Kreide gewissermaßen teilen, und das kann heißen, daß wir sie unter uns verteilen, daß wir sie in Stücke zerteilen. Aber einmal dürfen wir das gar nicht, sie gehört nicht uns, sondern dem Staat. Sie ist also kein uns Gemeinsames und Unsriges in dem Sinne, daß sie unser frei verfügbarer Besitz wäre. Wir dürfen sie nicht zerstückeln und verteilen, wir tun es auch nicht; wir lassen sie ungeteilt, und gleichwohl teilen wir uns in sie. Sich in etwas teilen, ohne es dabei zu zerteilen in Stücke, heißt: etwas für den Gebrauch und im Gebrauch sich gegenseitig überlassen. Diese Kreide ist uns etwas Gemeinsames in dem Gebrauch, den wir von ihr machen bzw. machen können. Wir haben so bestimmt, in welcher Weise sie uns etwas Gemeinsames ist; aber was diese Gemeinsamkeit selbst besagt, worin ihr Wesen besteht und inwiefern dadurch das Miteinander aufgeklärt werden soll, ist noch nicht klar.

e) Teilhaberschaft ein Gemeinsames?

Es ist die Frage, ob die *Gemeinsamkeit* der Kreide im Gebrauch diejenige ist, die das *Miteinandersein* bei . . . primär konstituiert.

Daß wir im Gebrauch uns in die Kreide teilen, ist doch nur dann und so möglich, daß diese Kreide uns allen zur Verfügung steht, d. h. für den möglichen und berechtigten Gebrauch bereit, uns überlassen vorliegt. Gebrauch von ihr machen, schließt in sich, daß sie hierzu für uns offenbar ist, daß wir miteinander schon bei ihr sind, daß sie in und für unser Sein bei . . . etwas Gemeinsames ist, auch wenn dieses kein ausdrückliches Sichbeschäftigen ist. Damit wir im Gebrauch der Kreide uns sollen in sie teilen können, muß sie uns zuvor schon in einem ursprünglicheren Sinne ein Gemeinsames sein; wir müssen sie uns zuvor schon so teilen, daß es uns noch freisteht, ob wir Gebrauch machen von ihr oder nicht. Wir müssen schon vor dem Gebrauch und für ihn alle Teilhaber an der Kreide sein, um sie uns gegenseitig im Gebrauch zu überlassen bzw. um gemeinsam von einem Gebrauch derselben Abstand zu nehmen.

Was ist das für eine Teilhabe, und nach welcher Hinsicht ist die Kreide in dieser Teilhaberschaft uns ein Gemeinsames? Zunächst gilt es zu klären, in was wir uns denn teilen, wenn wir alle dieselbe Kreide, dieses bestimmte Gebrauchsding, vor uns liegen haben, und zwar auch dann und gerade dann, wenn wir keinen Gebrauch von ihr machen, nicht mit ihr eigens beschäftigt sind, sondern sie liegen lassen so, wie sie an ihr selbst ist. Gerade in diesem unserem Liegen-lassen der Kreide, in dem, was und wie sie als dieses Gebrauchsding ist, muß das zu finden sein, was wir suchen: nämlich das Teilhaben an der Kreide, dieses ursprüngliche Sichtteilen in die Kreide, gemäß dem sie ein Gemeinsames ist und unser Sein bei ihr ein Miteinander.

Unser Sein bei der Kreide ist, sagen wir, ein Liegenlassen der Kreide so, wie sie ist, ein Liegen-lassen, eben weil sie etwas ist und so ist, daß es vorliegt. Das Vorliegen, Vor-handensein ist die

Art, wie diese Kreide an ihr selbst als dieses Gebrauchsding ist, ihre Art zu sein; wir lassen sie liegen, wir lassen sie sein, so, wie und was sie ist. Unser Sein bei der Kreide ist so etwas wie ein Seinlassen der Kreide.

Wir lassen dieses Seiende sein, wir nehmen ihm nichts und geben ihm nichts; wir stoßen es nicht von uns und ziehen es nicht an uns heran; wir überlassen dieses Seiende ihm selbst, und gerade in diesem Überlassen begegnet die Kreide in dem, was und wie sie als diese Kreide ist.

f) Vom Seinlassen der Dinge

Wir lassen die Dinge sein, wie sie sind, überlassen sie ihnen selbst, auch dann und gerade dann, wenn wir uns so intensiv wie immer beschäftigen. Ja, gerade in dem und für den Gebrauch muß ich das Ding sein lassen, was es ist. Ließe ich die Kreide nicht Kreide sein, würde ich sie etwa im Mörser zerstampfen, dann würde ich sie nicht gebrauchen.

Im Gebrauchen ebenso wie im Nichtgebrauchen liegt dieses Seinlassen der Dinge, und zwar liegt es allem gebrauchenden Umgang mit den Dingen zugrunde. Aber nicht nur im gebrauchenden Verhalten, auch in ganz andersartigem Verhalten zu ganz andersartigem Seienden, etwa im ästhetischen Verhalten liegt ein ganz bestimmtes Seinlassen eines Gemäldes z.B. oder einer Plastik, und zwar abgesehen davon, ob das betreffende Kunstwerk mir einen besonderen Eindruck macht oder nicht.

Dieses Seinlassen der Dinge im weitesten Sinne liegt grundsätzlich noch vor jeder besonderen Interessiertheit bzw. bestimmten Gleichgültigkeit. Dieses unser Seinlassen, unser Überlassen der Dinge an sie selbst und ihr Sein ist eine eigene Gleichgültigkeit unsererseits, eine Gleichgültigkeit des Daseins, die zu seinem metaphysischen Wesen gehört. Diese ›Gleichgültigkeit‹ ist nur möglich in der Sorge. Die Lässigkeit in diesem Überlassen ist kein Unterlassen schlechthin. Das Seiende sein lassen ist nicht etwa nichts; wir tun freilich nichts

dazu, daß etwa die Natur ist, was und wie sie ist, wir können nichts dazu tun, und doch ist dieses Seinlassen ein »Tun« der höchsten und ursprünglichen Art und nur möglich auf dem Grunde unseres innersten Wesens der Existenz, der Freiheit. Diese metaphysische Gleichgültigkeit zu den Dingen wird uns noch sehr in Anspruch nehmen auf unserem Wege.

Zunächst hat sich uns das eine ergeben: Unser Sein bei den Dingen – bleiben wir im Gebiet des Vorhandenen – ist im Grunde seines Wesens ein Seinlassen der Dinge in dem gekennzeichneten Sinn. Daher kommt es, daß zum Sein bei . . . auch nicht notwendig ein interessiertes Beschäftigtsein damit gehört, daß umgekehrt auch ein interesseloses oder widerwilliges Verhalten zu den Dingen, ja auch jede Abkehr von ihnen ein Sein bei . . . ist.

Es zeigte sich: Wir müssen zuvor schon Teilhaber an den Dingen sein, um sie uns im und für den Gebrauch zu überlassen; allem Gebrauchen aber z. B. liegt schon zugrunde ein Seinlassen der Dinge.

Besteht nun jene Teilhaberschaft an den Dingen in dem gekennzeichneten Seinlassen des Seienden? Das Seinlassen von etwas, wie und was es ist, schließt doch nicht schon in sich ein gegenseitiges Sichtteilen in das Seiende? Müssen wir dann je zuvor Seiendes in dem, was und wie es ist, sein lassen, damit wir uns in das Seiende teilen können? Oder liegt es umgekehrt: Müssen wir uns in das Seiende zuvor teilen, um es an ihm selbst sein lassen zu können? Setzt Seinlassen Teilhaberschaft voraus oder umgekehrt Teilhaberschaft das Seinlassen? Was besagt hier voraussetzen? Zunächst bleibt zu klären, was Teilhabe besagt. In was teilen wir uns? Was ist das Gemeinsame dabei und wie ist das, worin wir uns teilen, ein Gemeinsames?

Wir teilen uns in das Vorhandene, heißt:

1. wir zerteilen und verteilen es nicht unter uns, sondern lassen es ungeteilt;
2. wir überlassen es uns gegenseitig im Gebrauch, und auch im bloßen, nicht gebrauchenden Liegenlassen teilen wir uns schon darein.

Positiv: Wir teilen uns in das Seiende, ohne daß dabei mit ihm etwas geschieht, es sich ändert. Wir teilen uns in das Seiende ohne daß wir dabei uns gegenseitig etwas, was dem Seienden zukommt, weiter-, hin- und hergäben, etwas, was des Seienden ist und was doch zugleich unser ist; in solches teilen wir uns als ein Gemeinsames, so, daß dieses Gemeinsame das Miteinander sein mit ermöglicht.

Was ist das nun am Seienden, was – wenn wir so sagen können – ihm in gewisser Weise zukommt und worein wir uns teilen können, ohne daß dadurch das Seiende im mindesten verändert wird? Etwas, was dem Seienden zukommt und was doch auch uns zur Verfügung sein muß, wenn anders wir uns darein sollen teilen können. Dem Seienden – der Kreide – kommen bestimmte Eigenschaften als Gebrauchsding und als materieller Körper zu, es hat eine bestimmte Art zu sein. Aber gerade das lassen wir sein, was und wie es ist. Unser Sein bei dem Vorhandenen ist ein Seinlassen. Davon nehmen wir nichts weg und nehmen nichts als unser Werk an ihm in Anspruch. Aber darüber verfügen wir doch nicht, sondern – wenn wir so sagen dürfen – die Kreide, solches und so ist eben sie.

Doch wir hörten schon und zwar bei der Interpretation unseres Seins bei diesem Vorhandenen, daß dieses Seiende, es, dabei unverborgen, d. h. im ursprünglichen Sinne wahr sei. Die Unverborgenheit (Wahrheit) kommt dem Seienden zu; es ist primär wahr; erst nachträglich ist der Satz über es wahr. Diese Unverborgenheit ist etwas, was die Kreide in ihrem Was und Wie nicht stört; sie bleibt, was sie und wie sie ist, auch wenn niemand im Saal sich aufhält und bei diesem Vorhandenen ist Sie wird auch nicht anders dadurch, daß sie für uns unverborgen ist. Durch unser Sein bei der Kreide wird sie nicht etwa abgenutzt. Die Kreide ist wahr in unserem Sein bei . . . , sie ist unverborgen. Die Wahrheit ist also etwas, was der Kreide zukommt und doch nicht zum vorhandenen Bestand ihrer Eigenschaften qua Kreide gehört.

Diese Unverborgenheit der Kreide ist es, in der die Kreide an

ihr selbst als dieses Gebrauchsding sich zeigt, in der sie sich als das Seiende, das sie ist, bekundet. Die Unverborgenheit (Wahrheit) ist es, durch die hindurch wir also gerade dieses Seiende als es selbst sein lassen, was und wie es ist.

Nun aber sehen wir ein, dieses Seinlassen der Dinge steht in einem Bedingungs-zusammenhang mit der Teilhabe am Seienden. Seinlassen geschieht nur so und kann nur so geschehen, daß uns dabei das, was wir da sein lassen, offenbar, d.h. wahr ist. Seinlassen steht im Bedingungs-zusammenhang mit Wahrheit. Ferner ist diese Wahrheit (Unverborgenheit) etwas »am« Seienden, etwas, was ihm zukommt, aber es gleichwohl nicht ändert. Wenn die Kreide als das Seiende, das sie ist, unverborgen, offenbar wird, geht an ihr nichts vor, es tritt nicht irgend ein Naturprozeß in ihr ein, und doch geschieht etwas mit ihr: Sie kommt in eine Geschichte.

Wir fragen nach einer Teilhabe am Seienden, bei der wir uns in etwas teilen, was dem Seienden zukommt, ohne daß am Seienden etwas dabei in Verlust gerät und geändert wird. Worin teilen wir uns in dieser merkwürdigen Teilhabe am Seienden? Wir teilen uns in seine Unverborgenheit, seine Wahrheit. Nur sofern wir uns in die Unverborgenheit des Seienden teilen, können wir es, das Seiende, so sein lassen, wie es sich bekundet. Und wenn wir uns in die Unverborgenheit teilen, ist uns etwas gemeinsam, was nicht ein Stück der Kreide ausmacht und also gleichsam je nur für einen Besitz sein könnte. Die Unverborgenheit ist auch nicht eine vorhandene Eigenschaft der Kreide, wie etwa ihre weiße Farbe, eine Eigenschaft, die sich von der Kreide ablosen ließe.

§ 14. *Wir teilen uns in die Unverborgenheit des Seienden*

Wir teilen uns in die Unverborgenheit des Seienden. Das Gemeinsame ist die Wahrheit des Seienden. Die Wahrheit ist das Selbstige, was wir suchten, und dieses Selbstige ist es auch, was als

Unverborgenheit ermöglicht, daß nun das in der Unverborgenheit Offenbare sich als dieses selbst zeigt, und zwar allen zeigt, denen die Unverborgenheit gemeinsam ist.

Wir gingen davon aus: Miteinandersein bekundet sich im Verhalten mehrerer zum Selbigen. Selbigkeit für mehrere ist Gemeinsamkeit, gemeinsam haben von etwas, Sichtteilen in Unverborgenheit. Miteinandersein bei Seiendem ist Sichtteilen in die Unverborgenheit (Wahrheit) des betreffenden Seienden.

Sind nun die Rätsel gelöst? Gar nicht! Wir haben jetzt nur gefunden, ohne es vielleicht schon ganz deutlich zu sehen, daß das Gemeinsame, worein wir uns teilen, die Unverborgenheit ist. Wir sehen im Rohen, es gibt etwas, worin wir uns teilen, und zwar so, daß dabei das Seiende selbst einerseits unberührt bleibt und andererseits sich gerade als es selbst in diesem Gemeinsamen für uns bekunden kann.

Die Wahrheit ist es, darein wir uns teilen. Damit ist das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit aber nur problematischer geworden – und das soll es auch! Wir teilen uns in das Seiende, d. h. in seine Unverborgenheit, die eben die des betreffenden Seienden ist, ihm also zukommt – wie, ist und bleibt zunächst dunkel. Das, worein wir uns teilen, kommt einerseits dem Seienden zu und ist andererseits solches, worüber wir, qua Menschen, unter uns verfügen, als unseren Besitz.

Die Frage ist: Wie stehen wir denn zu so etwas wie Unverborgenheit eines Vorhandenen? Wie haben wir an dergleichen teil? Teilhabe an der Unverborgenheit des Seienden ist – durch die Unverborgenheit hindurch – Teilhabe am Seienden. Aber diese unsere Teilhabe an der Unverborgenheit – woher ist diese Habe genommen? Gründet diese Teilhabe an der Wahrheit (Unverborgenheit) in einer Teilnahme? Und wird erst in der näheren Kennzeichnung dieses Teilnehmens an der Wahrheit einsichtig, in welcher Weise und warum wir uns in so etwas teilen wie Wahrheit?

Miteinandersein bei . . . ist ein Sichtteilen in die Unverborgenheit (Wahrheit) des Vorhandenen. Die Wahrheit gehört zum

Vorhandenen, und doch ist sie nicht vorhandene Eigenschaft an ihm. Sie ist nichts Vorhandenes. Wahrheit ist aber zugleich etwas, worin Dasein mit Dasein sich teilt, was also auch wieder dem Dasein zugehört.

Die Unverborgenheit des Vorhandenen nimmt eine merkwürdige Doppelstellung ein: sie gehört in gewisser Weise zum Vorhandenen und zugleich zum Dasein. Was ist denn die Wahrheit des Vorhandenen, daß sie diese Doppelstellung hat und haben kann? An der Lösung dieses Problems wird es hängen, ob wir das Sichtteilen in Wahrheit hinreichend aufklären, um die gesuchte Einsicht in das Miteinandersein, eine spezifische Seinsart des Daseins, zu gewinnen.

Bevor wir diesem Problem, d. h. der weiterdrängenden Frage nach dem Wesen der Wahrheit nachgehen, wollen wir unsere Untersuchung für einen Augenblick anhalten und uns erneut den Gang und den Zusammenhang der Betrachtung gegenwärtig machen: Aus dem Problem des Wesens der Wissenschaft ergab sich die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, das sich zunächst als Unverborgenheit von Seiendem darstellte. Da es Seiendes in verschiedener Seinsart gibt, gibt es entsprechend auch Abwandlungen von Wahrheit. Zunächst also müssen wir die Verschiedenheit der Seinsweisen des Seienden sichtbar machen und das Wahrheitsproblem so lange zurückstellen. Die Seinsart von Vorhandenem und die von Dasein muß hinsichtlich ihres Nebeneinander, Zusammenvorhandenseins und Miteinander geklärt werden. Die Frage nach dem Wesen des Miteinanderseins, also die Frage nach der Struktur einer Seinsart, der des existierenden Daseins, muß gestellt werden. Als Antwort ergab sich: Miteinandersein ist ein Sichtteilen in Wahrheit.

a) Miteinandersein ist ein Sichtteilen in Wahrheit

Was ist das für ein merkwürdiges Ergebnis? Bei der Analyse des Miteinanderseins haben wir dieses vorläufig gekennzeichnet als

ein Sein bei einem Selbigen, bei einem Gemeinsamen, was wir genauer interpretiert haben als ein Sichtteilen in etwas. Dieses Sichtteilen in etwas ergab sich uns zunächst in der Form als eines sich gegenseitigen Überlassens von etwas im Gebrauchen. Es stellte sich aber heraus, daß wir schon ohne daß wir von etwas Gebrauch machen, Seiendes, Vorhandenes, Vorliegendes in gewisser Weise gemeinsam vor uns haben, so daß also dieses Sichtteilen in etwas im Miteinandersein bei einem Vorhandenen nicht im Vollzug des Gebrauchens selbst liegen kann, sondern in einer Seinsweise des Daseins, die schon vor allem Gebrauchen liegt und die das gemeinsame Gebrauchmachen von etwas allererst ermöglicht.

Die Frage wird nun: Was ist dieses Gemeinsame, in das wir uns teilen? Wir sind jetzt gezwungen, dieses Gemeinsame aufzuweisen in der Betrachtungsrichtung, daß wir nicht eingestellt sind auf einen Gebrauch, sondern auf ein Verhalten vor dem, das wir kennzeichnen als ein Liegenlassen des Seienden in seinem Wesen, ein Seinlassen der Dinge. In diesem Seinlassen der Dinge liegt eine ursprüngliche Gleichgültigkeit des Daseins, die noch vor allem Interessiert- und Nichtinteressiertsein liegt. Aber auch wenn wir dieses Seinlassen der Dinge als das Charakteristikum unseres Teilens in ein Gemeinsames annehmen, so ergibt sich immer wieder die Frage: Was ist das eigentlich, worein wir uns teilen? Dieses Sichtteilen in das Seiende vollzieht sich in unserem Sein bei . . ., und dieses Sein bei . . . kennzeichneten wir dadurch, daß das Vorhandene unverborgen ist. Worein wir uns teilen, so lautete zuletzt die These, ist die Wahrheit über das Seiende, seine Unverborgenheit, so daß jetzt das Problem entsteht, genauer auszumachen, inwiefern wir uns im Miteinandersein in die Wahrheit über die Dinge teilen, und wie ein Sichtteilen in die Wahrheit, in die Unverborgenheit des Vorhandenen, möglich ist.

Im Verfolg der Aufgabe, eine Art zu sein zu charakterisieren, und zwar unter Absehen vom Wahrheitsproblem, stoßen wir auf Wahrheit. Zum Miteinandersein, zur Struktur dieses Seins, zur

Struktur der Weise, wie Dasein zu Dasein ist, gehört Wahrheit, wenn anders Miteinandersein besagt: Sichtteilen in Wahrheit.

Was heißt das? Zum »Sein« dieses Seienden, das wir Dasein nennen und das wir selbst sind, gehört die Wahrheit. Was ist deren Wesen? Nur wenn dieses klar wird, dann auch das »Sein« des Daseins. Unversehens ist die Frage nach der Seinsart eines Seienden zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit geworden. Denn nur wenn klar wird, was das Wesen der Wahrheit sei, wird das Sichtteilen in Wahrheit, und das heißt das Miteinandersein als Seinsart des Daseins, faßbar. Wir erörtern das Wesen der Wahrheit in der Absicht, die Seinsart des Daseins im Unterschied von der des Vorhandenen zu kennzeichnen. Jetzt ist Wahrheit notwendig zu erörtern in Absicht auf eine Klärung einer spezifischen Seinsart: daß wir eben auf diese Weise die Wahrheit kennzeichnen müssen als gehörig zum Sein des Daseins selbst. Das ist nicht eine beliebige Tatsache, sondern es deutet schon voraus auf eine Wesensbestimmung der Wahrheit überhaupt: daß ihr Ort nicht der Satz, sondern das Dasein ist (oder gar umgekehrt).¹ Hieraus entnehmen wir schon eine ganz fundamentale Einsicht und eine Antwort auf die leitende Frage, wie sich Wahrheit als Unverborgenheit von Seiendem zum Seienden verhält, ob und wie sich Wahrheit mit der Seinsart des Seienden modifiziert.

Die Seinsart des Daseins im Unterschied von der des Vorhandenen suchen wir in der Orientierung am Miteinandersein von Dasein und Dasein zu bestimmen. Das Miteinandersein erwies sich als ein Sichtteilen in die Unverborgenheit (Wahrheit) von

¹ Anm. d. Hg.: In der Abschrift findet sich eine handschriftliche Ergänzung von Hildegard Feick, die weder im Manuskript noch in den Nachschriften eine Entsprechung hat. Sie betrifft den genaueren Sinn des »oder gar umgekehrt« und beantwortet die darin gelegene Frage aus der späteren denkerischen Grundstellung Martin Heideggers. Mit dieser Ergänzung, die vermutlich aus der Zeit der Herstellung der Abschrift stammt, lautet die Textstelle: »... eine Wesensbestimmung der Wahrheit überhaupt: daß ihr Ort nicht der Satz, sondern das Dasein ist, die Lichtung (oder gar umgekehrt: daß der Wesensort des Daseins die Wahrheit als Unverborgenheit ist).«

Vorhandenem (eine mögliche Weise des Miteinanderseins bzw. notwendig zu ihm gehörig), als eine Art des Seins. Wahrheit ist demnach konstitutiv für die Struktur des Miteinanderseins als einer wesentlichen Seinsart des Daseins.

b) Die Unverborgenheit von Vorhandenem

Wahrheit (Unverborgenheit) gehört demnach zum Dasein selbst, zu dem, *was* dieses Seiende und *wie* es ist, existiert. Wie gehört nun Wahrheit (Unverborgenheit) zum Dasein, das wir selbst sind? Wenn wir diese Frage jetzt zu beantworten suchen, dann erinnern wir uns, daß wir vordem schon die Wahrheit qua Unverborgenheit dem Vorhandenen zugewiesen haben, sagten wir doch: Das Seiende selbst ist primär wahr und nicht der Satz darüber. Die Unverborgenheit »gehört« demnach zum Vorhandenen, und nun soll sie als konstitutiv für das Miteinandersein des Daseins zu diesem gehören. »Gehört« sie demnach sowohl zum Vorhandenen als auch zum Dasein, oder liegt sie gar gleichsam »zwischen« dem Vorhandenen und dem Dasein? Wie gehört die Unverborgenheit zum vorhandenen Ding, gehört sie überhaupt zu ihm? Und was heißt hier »gehören«?

Es ergab sich doch: Die Unverborgenheit der Kreide ist nichts, was an ihr vorhanden wäre; wir können die Unverborgenheit nicht als etwas Vorhandenes an der Kreide feststellen, etwa mit der Kreide hin- und herbewegen oder sie beim Schreiben abnützen. Ja, auf Grund der Unverborgenheit der Kreide erfassen wir gerade, daß dieses Seiende nicht erst dadurch zu dem wird, was und wie es ist, daß es für uns unverborgen ist, und daß es entsprechend auch nicht aufhört, das zu sein und so zu sein, was und wie es ist, dadurch, daß es uns verborgen ist.

Wenn wir angeben sollen, was eine Kreide überhaupt ist, dann kommt in dieser Definition ganz gewiß nicht die Unverborgenheit vor. Kreide ist nicht notwendig unverborgen; ihr Wesen läßt es zu, auch verborgen zu sein; Unverborgenheit ist keine Wesensbestimmung von Kreide als Kreide, auch nicht

vom Schwamm als Schwamm. Aber vielleicht ist die Unverborgenheit eine Wesensbestimmung des Vorhandenen, sofern es vorhanden ist?

Allein, nehmen wir irgendeinen Stein irgendwo in einer Felsschlucht, die nie ein menschliches Wesen betritt, dann kann doch dieses Seiende vorhanden sein als das und so, wie es ist, ohne je der Verborgenheit entrissen werden zu müssen, ohne je unverborgen zu sein, ja, überhaupt unbetroffen von Verborgenheit und Unverborgenheit. Vielleicht ist es in gewissen Grenzen notwendig, daß Vorhandenes unverborgen ist, um seine Seinsart zu erfassen; aber daraus folgt doch nicht, daß das faktisch Vorhandene in seinem Was und Wie notwendig offenbar sei. Unverborgenheit ist keine wesensmäßige Bestimmung des Vorhandenen. Deshalb dürfen wir nicht sagen: Unverborgenheit (Wahrheit) »gehört« zum Vorhandenen, sondern nur: Unverborgenheit (Wahrheit) kommt dem Vorhandenen zu bzw. kann ihm zukommen. Das Vorhandene hat es nicht von sich aus qua Vorhandenes.

Allerdings liegt hier noch ein Problem, das wir der Einfachheit halber bisher übergangen haben, das ich aber in einer Zwischenbemerkung kurz erwähne und das uns später beschäftigen wird. Vielleicht ist es aufgefallen, daß plötzlich die Nichtzugehörigkeit der Unverborgenheit zum Vorhandenen an einem beliebigen Stein in einer Felsschlucht irgendwo und nicht an der Kreide demonstriert wurde. Das war notwendig, weil die Kreide, so wie sie als Gebrauchsding vor uns liegt, streng genommen kein Vorhandenes ist; das heißt nicht, daß sie nur scheinbar wirklich wäre, sondern sie hat als Gebrauchsding die eigene Seinsart des Zuhandenen. Absichtlich haben wir diesen Unterschied zwischen Vorhandenem und Zuhandenem nicht in Rechnung gesetzt, sondern Vorhandenes im weiteren Sinne genommen, die Dinge im Unterschied zum Dasein. Jetzt rächt sich – wie immer – die Unbestimmtheit insofern, als eben Vorhandenheit im strengen Sinne (Stein) und Zuhandenheit (Kreide) verschiedene Arten des Seins sind, die sich auch verschieden zu

ihrer Wahrheit verhalten. Am Ende kommt dem Zuhandenen notwendig Wahrheit zu; dem schlechthin Vorhandenen kann sie zukommen, muß aber nicht. Dieses notwendige Zukommen von Unverborgenheit bei Zuhandenem und dieses mögliche Zukommen von Unverborgenheit bei Vorhandenem ist gleichwohl scharf zu unterscheiden vom Zugehören der Wahrheit zum Dasein.

Wahrheit des Vorhandenen: als mögliches Zukommen von Unverborgenheit.

Wahrheit des Zuhandenen: Notwendiges Zukommen von Unverborgenheit, a) notwendig hindurchgegangen durch Wahrheit, b) nicht notwendig als Zuhandenes faktisch im Gebrauch (historische Wahrheit!).

Wahrheit des Daseins: Zugehören der Wahrheit zum Sein des Daseins.

Unverborgenheit des Vorhandenen gehört also nicht sowohl zum Vorhandenen als auch zum Dasein, sondern kommt dem Vorhandenen lediglich, und zwar nicht notwendig zu »und« gehört freilich zum Dasein, ja, Unverborgenheit kommt dem Vorhandenen zu und kann ihm nur zukommen, weil und insofern sie zum Dasein gehört. Aber wie gehört die Unverborgenheit des Vorhandenen zum Dasein? Zunächst ergab sich: Unverborgenheit des Vorhandenen ist solches, worin wir uns teilen. Aber ist es denn schlechthin notwendig, daß wir, sofern wir als Menschen existieren, als Dasein sind, uns in die Unverborgenheit dieser Kreide teilen? Offenbar nicht, denn wir können doch auch existieren, ohne daß uns die Unverborgenheit dieser Kreide ein Gemeinsames ist. Also gehört die Unverborgenheit von Vorhandenem nicht wesensmäßig zum Dasein. Aber am Ende ist zwar nicht notwendig, daß wir uns miteinander bei dieser Kreide aufhalten, aber doch eben bei Vorhandenem, das dann für uns dasselbe ist. Nicht die Unverborgenheit einer Kreide gehört zum Wesen des Daseins; aber vielleicht ist Unverborgenheit von Vorhandenem etwas, worin wir uns notwendig teilen im faktischen Zusammensein? Aber eben doch

nur in diesem! Zum Miteinandersein, also zum Dasein der Menschen, gehört vielleicht notwendig ein Sichteilen in Unverborgenheit von Vorhandenem, sofern eben gerade Menschen mit Menschen faktisch zusammen sind; zum Miteinandersein von Dasein und Dasein gehört Unverborgenheit, aber nicht zum Dasein »an und für sich«. Denn ein Dasein braucht ja nicht notwendig und ständig faktisch mit anderen zusammensein, es kann doch auch allein sein, solus!

Wenn Dasein irgendwo allein existiert, dann ist es doch faktisch nicht mit anderen zusammen. Das ist sonnenklar. Also braucht sich das Dasein nicht notwendig und ständig mit anderen in die Unverborgenheit von Vorhandenem teilen. Aber folgt hieraus, daß die Unverborgenheit von Vorhandenem nicht wesensmäßig zum Dasein gehört? Auch wenn ein Mensch allein irgendwo existiert, hält er sich bei Vorhandenem auf. Darin liegt: Vorhandenes ist ihm offenbar. Auch das einsame Existieren ist ein Sein bei den Dingen, derart, daß sie dabei je in gewissen Grenzen, aber jedenfalls irgendwie immer offenbar, d.h. unverborgen sind. Demnach gehört Unverborgenheit wesensmäßig zum Dasein, d.h. zu jedem Dasein als solchen, während das Vorhandene nicht notwendig als solches unverborgen ist. Unverborgenheit kommt dem Vorhandenen lediglich zu; es kann so sein, braucht es nicht. Zum Dasein gehört dagegen notwendig Unverborgenheit von Vorhandenem.

- c) Die Zugehörigkeit der Wahrheit zum Dasein erklärt die Wahrheit nicht als etwas »Subjektivistisches«

Wenn aber die Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit des Vorhandenen zum Dasein gehört und nicht zum Vorhandenen, wenn die Wahrheit demnach weder im Vorhandenen, noch »zwischen« diesem und dem Dasein, sondern allein im Dasein, auch dann, wenn dieses ganz für sich isoliert ist, liegt, wird dann die Wahrheit über das Vorhandene nicht etwas »Subjektives«, eine reine Angelegenheit des Subjekts? Und wenn die Wahrheit

etwas Subjektives ist, wird dann mit der These der wesenhaften Zugehörigkeit der Wahrheit zum Dasein nicht von vornherein alle objektive Wahrheit, Wahrheit an sich, geleugnet? Wenn wir leugnen, daß es eine Wahrheit an sich gibt, und sagen, sie gehört wesensgemäß zum Dasein, zum Subjekt, dann ist Wahrheit immer nur relativ auf das jeweilige faktische Dasein, und aus dieser Leugnung der Objektivität der Wahrheit entspringt dann der sogenannte Relativismus. Jeder Relativismus aber ist Skeptizismus und aller Skeptizismus ist der Tod alles Erkennens und, wie man auch sagt, der Existenz des Menschen überhaupt. Dies ist eine beliebte Argumentation, die fast nie ihren Zweck verfehlt. Scheinbar völlig einsichtig, beruht sie doch weniger auf der Kraft wirklicher sachlicher Argumente als auf einer Art von Einschüchterung durch Vor- und Ausmalen der Konsequenzen.

Wenn Wahrheit zum Subjekt als Subjekt gehört und nur zu ihm, also wenn Wahrheit ihrem Wesen nach im Subjekt liegt, dann ist sie notwendig etwas »Subjektives«. Gegen diesen Gedanken ist schwerlich etwas einzuwenden, und es wäre in der Tat der Versuch irrig zu zeigen, daß Wahrheit etwa nicht zum Subjekt gehört. Nur ist und bleibt die Frage: Was heißt hier »Subjekt«, und was besagt dementsprechend »subjektiv«? Darüber muß doch Klarheit bestehen, zumal wenn man so weitgehende Konsequenzen aus dem subjektiven Charakter der Wahrheit zieht. Die Argumentation vom subjektiven und relativen Charakter von Wahrheit kann – so überzeugend sie sich auch vorbringt – nicht verbergen, daß ihre Basis eine ganz brüchige ist. Es läßt sich zeigen, daß das Verhältnis von Wahrheit und Subjekt, das der Argumentation zugrunde liegt, gar nicht hinreichend geklärt ist, weil der Begriff des Subjekts unbestimmt bleibt.

Es könnte nämlich sein, daß gerade deshalb, weil die Wahrheit zum Dasein gehört, die Wahrheit nicht »subjektiv« sein kann – »subjektiv« in dem Sinne von subjektiv und Subjekt, der in der üblichen Argumentation vorausgesetzt wird. Im überlieferten Sinne ist das Subjekt ein zunächst in sich eingekapseltes

und von allem übrigen Seienden abgeschnittenes Ich, das sich recht eigenbrödlerisch innerhalb seiner Kapsel benimmt. Wir nennen diese Auffassung des bloßen Subjekts die schlechte Subjektivität; schlecht deshalb, weil sie das Wesen des Subjekts gar nicht trifft. Wir bezeichnen terminologisch Subjekt mit Dasein. Am Ende ist das Wesen der Subjektivität gerade nicht etwas »Subjektives« im schlechten Sinne. Das kann uns das Wesen der Wahrheit und ihre wesenhafte Zugehörigkeit zum Dasein zeigen. Denn wenn Wahrheit zum Subjekt gehört, Wahrheit aber Unverborgenheit von Vorhandenem besagt, dann gehört Unverborgenheit von Vorhandenem wesentlich zum Subjekt, d.h. es gehört wesentlich zum Subjekt, daß es nicht in sich eingekapselt ist, sondern immer schon bei Vorhandenem ist.

Nehmen wir gleichsam vom Subjekt zunächst das Sein bei einem Vorhandenen weg, dann haben wir gar keinen Begriff vom Subjekt mehr. Dieser Ansatz stellt gar keinen Begriff vom Ich, vom Subjekt und von Subjektivität dar, sondern lediglich ein Phantom und eine willkürliche Konstruktion eines Ich. Weil die Wahrheit – und hier zunächst nur als Unverborgenheit des Vorhandenen genommen – zum Dasein, d.h. zum Subjekt gehört, deshalb ist das Dasein seinem Wesen nach je schon bei Vorhandenem. Dieses Sein bei Vorhandenem gehört zum Begriff des Subjekts. So ergibt sich: die These von der Zugehörigkeit von Wahrheit zum Subjekt erklärt die Wahrheit nicht als etwas »Subjektivistisches«, sondern bestimmt gerade die Subjektivität in ihrem Sein bei unverborgenem Vorhandenem. Das Wesen der Wahrheit qua ἀλήθεια gibt also die Anweisung zur Klärung des Begriffs der Subjektivität, während man sonst umgekehrt vorgeht. Man hat irgendeinen Begriff von Subjekt, zumeist an Descartes orientiert, im Hintergrund, und sucht sich klar zu werden, was Wahrheit besagt, wie ihr Bezug zu diesem nicht weiter bestimmten Subjekt zu denken ist. Jetzt sehen wir: das Wesen der Wahrheit selbst zwingt uns zu einer grundsätzlichen Revision des bisherigen Subjektbegriffes. Die Zugehörigkeit der Wahrheit zum Subjekt im rechtverstandenen Sinne macht

die Wahrheit nicht zu etwas Subjektivem im schlechten Sinne, sondern umgekehrt. Diese Zugehörigkeit der Wahrheit zum Subjekt kann gerade die Veranlassung werden, den Begriff des Subjekts allererst in der rechten Weise zu bestimmen.

Aber wenn wir auch so diesen naheliegenden, im Anfang leicht störenden Einwand, wonach die Zugehörigkeit der Wahrheit zum Dasein eine Subjektivität der Wahrheit im schlechten Sinn in sich schließt, abgewiesen haben, bleibt doch noch ungeklärt, wonach wir eigentlich fragen: Wie gehört denn Wahrheit als Unverborgenheit des Vorhandenen zum Dasein? Wir wollen darüber Klarheit haben, um zu verstehen, wie Dasein mit Dasein sich in dergleichen wie Wahrheit teilen kann. Dieses Sichteilen in Wahrheit ist aber ein Kennzeichen des Miteinanderseins, das gerade unser Thema ist.

Wir haben schon eine wesentliche Einsicht gewonnen, nämlich daß die Zugehörigkeit der Wahrheit zum Dasein nicht notwendig ein Sichteilen in ist, daß sich ein Dasein auch allein zu Vorhandenem verhalten kann. Unverborgenheit von Vorhandenem kann also dem Dasein allein zugehören. Zugehörigkeit der Wahrheit zum Dasein ist möglich ohne ein Miteinandersein, ohne ein Sichteilen in Wahrheit. Das Sichteilen in Wahrheit ist nicht konstitutiv für die Art und Weise, wie Wahrheit im Dasein liegt. Das läßt sich grundsätzlich auch so formulieren: Das Miteinandersein ist nicht konstitutiv für das Sein bei Vorhandenem. Dasein kann auch allein sich aufhalten bei Vorhandenem. Mit hin führt uns eine Charakterisierung des Miteinanderseins nicht zu einer Einsicht in die primäre Seinsart des Daseins.

Doch läßt sich unser Vorgehen immer noch so rechtfertigen, daß wir sagen: Das Miteinandersein mag sich erst daraus ergeben, daß zwei Dasein und mehrere zusammen sind; so ist es doch eben ein Zusammensein von Dasein und Dasein und nicht ein solches von Vorhandenen. Also muß auch im Miteinandersein die spezifische Seinsart des Daseins zum Vorschein kommen. Das genügt uns ja für die vorläufige Abhebung einer Seinsart gegen die andere.

Allein, wenn uns jetzt auch nur das Miteinandersein besonders beschäftigt, und wenn wir festhalten, daß es ein Sichtteilen in die Wahrheit ist, dann dürfen wir das vorhin gewonnene Ergebnis nicht zu leicht nehmen, daß nämlich das Miteinandersein nicht konstitutiv ist für das Sein bei Vorhandenem. Daraus ergab sich, daß die Zugehörigkeit von Wahrheit zum Dasein nicht notwendig durch ein Sichtteilen in die Wahrheit bestimmt ist, weil Dasein faktisch auch allein existieren kann. Und hierin liegt doch eine wesentliche Festsetzung über das Wesen der Wahrheit überhaupt, dessen Aufklärung wir zustreben.

d) Sein bei Vorhandenem und Miteinandersein gehören gleichursprünglich zum Wesen des Daseins

Bei der Kritik des landläufigen Begriffes vom Subjekt ergab sich, daß zum Dasein ein Sein bei Vorhandenem gehört. Dieses Sein bei . . . aber ist nicht notwendig ein Miteinandersein. Ein Dasein kann auch, wie wir schon wiederholt sagten und was unbestreitbar ist, allein sein. Aber vielleicht wurden wir doch zu schnell fertig mit dieser einleuchtenden Feststellung.

Wenn jemand allein ist, dann sind andere nicht da, dann gibt es kein Miteinandersein. Doch was heißt hier: Alleinsein? Heißt das, es ist nur einer da statt mehreren? Bedeutet »allein« so viel wie einzig? Offenbar nicht. Denn dann könnte ein Dasein nur dann allein sein, wenn es als einziges existiert. Nun kann ich allein sein, auch wenn andere und mehrere mit da sind, ja sogar gerade unter einer Masse von Menschen kann ich allein sein und bin ich allein, wie ich es sonst gar nicht sein kann, wenn keine anderen da sind.

Alleinsein ist also keineswegs gleichbedeutend mit faktischem Nichtdasein von anderen. Alleinsein besagt immer: ohne andere sein. In diesem Ohne-andere ist, wer allein existiert, notwendig und wesensmäßig, freilich in einem bestimmten Sinne, auf die anderen bezogen. Allein kann heißen: 1. verlassen

von anderen, 2. unbehelligt durch andere, 3. unbedürftig der anderen. Das besagt: im Alleinsein ist ein Ohnneinandersein; das Ohnneinander aber ist ein spezifisches Miteinandersein. Demnach ist auch jedes Alleinsein ein Miteinandersein, und Miteinandersein ist dann nicht gleichbedeutend mit faktischem Auch-Dasein von anderen.

Dann bricht aber die ganze vorherige Betrachtung in sich zusammen, und ihr Ergebnis ist nichtig. Das Ergebnis formulierten wir so: Das Miteinandersein ist nicht konstitutiv für das Sein bei Vorhandenem, d. h. die Art und Weise, wie Unverborgenheit von Vorhandenem dem Dasein zugehört, ist nicht notwendig ein Sichtteilen in Wahrheit. Jetzt aber ergibt sich: Wenn Alleinsein qua Ohnneinander wesentlich ein Miteinandersein ist, dann liegt auch in einem alleinigen Sein bei Vorhandenem ein Miteinandersein. Das heißt dann aber: Die Art und Weise, wie Unverborgenheit von Vorhandenem (Wahrheit) zum Dasein gehört, ist notwendig und wesentlich ein Sichtteilen in Wahrheit.

Jedes Sein bei Vorhandenem, auch das alleinige, ist ein Miteinandersein. Das Sein bei Vorhandenem ist demnach nicht eine isolierte Möglichkeit, in der das Dasein existiert, und das Miteinandersein eine andere, sondern jedes Sein bei . . . ist Mit einandersein. Umgekehrt ist jedes Miteinandersein seinem Wesen nach ein Sein bei Vorhandenem. Das letztere ist nicht minder wesentlich als das erstere. Im Wesen des Daseins haben Sein bei Vorhandenem und Miteinandersein keinen Vorrang vor einander. Beide gehören notwendig zum Wesen des Daseins; sie sind gleichursprünglich.

Aus der These, daß das Sein bei . . . wie das Miteinander wesentlich zum Dasein gehört, ob es allein ist oder faktisch mit anderen, sehen wir, daß der Begriff der Subjektivität oder der Begriff des Daseins eine eigentümliche Fülle in sich schließt und daß man sich hüten muß, den Begriff des Daseins oder des Subjekts zu unbestimmt, ja zu unterbestimmt zu nehmen. Das ist der Grundmangel der Entwicklung des Subjektbegriffs seit Descartes. Mit ihm beginnt eigentlich das Verhängnis der neu-

zeitlichen Philosophie, weil bei ihm das ego, das Ich derart verarmt, daß es überhaupt kein Subjekt mehr ist. Ego sum ist bei Descartes ohne Sein bei . . ., ohne Miteinandersein. Von Descartes wurde danach nicht einmal grundsätzlich gefragt, auch nicht danach, wie dieses ego ist, was dieses sum im ego sum gegenüber dem Sein, etwa der res extensa, bedeutet. Dieser Begriff des Ich ist von vornherein gewissermaßen beschnitten. Gleichwohl hat Descartes das Verdienst, nach dem Subjekt gefragt zu haben, während die Zeit davor zwar allerlei Bestimmungen über das Subjekt, den Menschen, aufgefunden hat, die sich aber mehr darauf konzentrieren, gewisse Grundverhaltensweisen des Subjekts, die sogenannten Seelenvermögen, herauszustellen.

Das Sein bei Vorhandenem ist als je faktisches nicht notwendig ein faktisches Mitsein mit faktisch anwesenden Anderen; gleichwohl ist das Sein bei Vorhandenem seinem Wesen nach ein Miteinandersein. Daraus erhellt: Miteinandersein besagt nicht faktisches Existieren zusammen mit faktisch anwesenden Anderen. Das Miteinandersein kommt einem Dasein nicht erst dadurch zu, daß andere sich faktisch einfinden, sondern jedes Dasein qua Dasein ist in seinem Sein als Miteinandersein bestimmt, und deshalb und nur deshalb kann es auch allein sein; d.h. wenn eben faktisch Andere nicht da sind, ist das Dasein wesensmäßig nicht nur noch eines, sondern allein. Wenn Miteinander ein wesenhaftes Wie des Daseins ist und diesem nicht nur bedingungsweise zukommt, dann ist jedes einzelne und vereinzelte Dasein immer noch in diesem Wie und zwar im Modus des Allein.

Es ist der Grundfehler des Solipsismus, daß er vergißt, bei dem solus ipse wirklich ernst zu machen, daß nämlich jedes »Ich allein« als alleiniges schon wesentlich ein Miteinander ist. Nur weil das Ich schon mit anderen ist, kann es einen anderen verstehen. Aber es ist nicht so, daß das Ich zunächst ohne die anderen ein einziges wäre und dann auf irgendeinem rätselhaften Weg zum Miteinander käme.

tens; und er teilt sie nur in dieser Weise mit anderen, weil Unverborgenheit von Vorhandenem ihrem Wesen nach etwas Gemeinsames ist. Der Finder kann gar nicht anders als sie für sich behalten oder mitzuteilen; in jedem Falle ist diese Wahrheit etwas, was nicht sein Eigentum ist, wenn er auch den Anspruch erheben kann, sie zuerst gefunden zu haben. Für sich behalten ist ein Behüten vor . . . Was heißt das aber: Er kann nicht anders, er bewegt sich in diesem Entweder-oder? Es heißt: Diese Wahrheit ist etwas, worin er sich notwendig mit anderen teilt. Aber wie ist sie ein solches und warum? Inwiefern ist Unverborgenheit von Vorhandenem wesenhaft etwas, worin sich Dasein mit Dasein teilt? Deutlich ist das eine, daß dieses Sichteilen in solche Wahrheit nicht heißt, daß notwendig andere sie sich ausdrücklich zueignen. Andererseits besagt das Faktum, daß jemand sie für sich behält, nicht schon, daß die Wahrheit zunächst in der Tat Alleinbesitz wäre. Sie kann dergleichen nicht sein, weil sie ihrem Wesen nach anderen zur Verfügung steht und dem einzelnen nie anders gehören kann, als daß er sie behütet. Was heißt das aber? Dieses Dasein muß sich vor anderen verschließen. Was verschließt es? Diese Unverborgenheit des betreffenden Vorhandenen, d.h. daß es, dieses Dasein, sich in der Entdecktheit des Vorhandenen hält; das Dasein verschließt sein entdeckendes Sein bei diesem Vorhandenen. Auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln das faktisch geschieht, ist jetzt nicht wichtig. Wesentlich ist ein anderes. Das Dasein muß dieses sein Sein bei der betreffenden Pflanze verschließen vor anderen, wenn es mit dieser Wahrheit allein bleiben will. Es muß verschließen, weil dieses Sein bei Vorhandenem sonst gemeinsam erschlossen ist, d.h. unverborgen.

Das Dasein als solches ist in seinem Sein bei Vorhandenem unverborgen. Was heißt das? Wir haben bereits darauf hingewiesen, inwiefern das Dasein gerade durch sein Sein bei Vorhandenem immer schon aus sich herausgetreten ist. Mit anderen Worten: Das Dasein ist überhaupt nicht und nie etwas, was zunächst und zuweilen in einer sogenannten Innensphäre

sich aufhielte. Wir können daher streng genommen auch nicht sagen, es sei aus sich heraus getreten. (Dieses »aus sich heraus« ist nun auch nicht gemeint mit Bezug auf jenes Innen, Immanenz.) Genug, das Dasein ist als Sein bei Vorhandenem selbst offenbar, d.h. sein eigenes Offensein nach dem Vorhandenen bringt es schon mit sich, daß es, das so offene Dasein, selbst offenbar ist. Das Dasein ist von sich aus und nicht nur zuweilen, sondern wesentlich erschlossen; es ist qua Dasein unverborgen, auch wenn ein anderes Dasein es faktisch nicht erfaßt.

So elementar diese Zusammenhänge in der Wesensverfassung des Daseins sind, so schwer sind sie doch im Anfang eindeutig sichtbar zu machen, – und das hat wiederum nicht zufällig Gründe. Da wir nur erst im Anfang unserer Betrachtungen stehen, d.h. einen noch relativ engen Horizont der Problematik haben, ist das angemessene Verständnis der in Frage stehenden Strukturen besonders erschwert. Später freilich werden Sie sich wundern, weshalb so einfache Verhältnisse nicht gleich mit einem Schlag gefaßt werden.

Wir versuchen, durch die Erörterung eines Beispiels nachzu-
helfen. Zuvor noch einmal die Fixierung des Problems und der These: Unverborgenheit von Vorhandenem, sagen wir, ist ihrem Wesen nach etwas, worein sich Dasein mit Dasein teilt, mag ein anderes Dasein faktisch zugegen sein und faktisch die Wahrheit sich zueignen oder nicht. Unverborgenheit des Vorhandenen ist wesentlich ein Gemeinsames, solches, was zum Dasein gehört, so zwar, daß es ihm nicht als eingezäunter Einzelbesitz gehört; sie gehört vielmehr derart zu ihm, daß sie ihrem Wesen nach gerade weggegeben wird, d.h. sie ist nie erst Eigenbesitz und wird dann weggegeben.

Wie ist das möglich, d.h. was ist diese Unverborgenheit des Vorhandenen? Entdecktheit; das Vorhandene gibt sich im Sein bei . . . als unverborgenes, sofern das Dasein von Hause aus entdeckend ist. Als Sein bei . . . ist das Dasein Entdeckend-sein. Als das so Seiende ist das Dasein selbst in sich offenbar. Aber wie das? Da-sein besagt: mit sich bringend allererst den Umkreis

Wenn aber das Dasein als solches wesentlich in seinem Sein als Miteinander bestimmt ist, jedes Sein bei Vorhandenem ein Miteinandersein ist, dann ist auch die Art und Weise, wie Unverborgenheit von Vorhandenem als eine bestimmte Art von Wahrheit zum Dasein gehört, immer und notwendig ein Sich-teilen in die Wahrheit. Was ist aber dann die Wahrheit und wie ist sie, wenn ihre Zugehörigkeit zum Dasein bestimmt ist durch ein Sich-teilen in Wahrheit?

Wahrheit kommt dem Vorhandenen lediglich zu, gehört nicht zu seinem Wesen; Wahrheit gehört aber zum Wesen des Daseins. Wir haben gefragt »wie?« und sind zunächst scheinbar nicht weiter gekommen. Zwar gehört zu diesem Wie notwendig das Miteinander, aber auch damit kommen wir nicht von der Stelle, solange Wahrheit selbst nicht ursprünglicher gefaßt wird. Unverborgenheit, worin sich Dasein teilt, ist etwas wesentlich Gemeinsames, was zum Dasein gehört und in diesem ihm Zugehören doch gerade nicht und nie sein, des Einzelnen, Eigentum ist.

Aber inwiefern muß die Wahrheit noch ursprünglicher gefaßt werden? Wir sprachen von der Unverborgenheit von Vorhandenem. Unverborgenheit gehört nicht zum Vorhandenen als solchem, sondern kommt ihm lediglich zu. Wer läßt die Unverborgenheit dem Vorhandenen zukommen? Nun, das Seiende, zu dessen Sein die Wahrheit gehört, das Dasein. Aber folgt daraus, daß die Wahrheit zum Wesen des Daseins gehört, auch schon, daß das Dasein dem Vorhandenen die Wahrheit zukommen läßt? Wie soll das geschehen? Das Dasein entscheidet doch nicht darüber, was dem Seienden zukommen soll, sondern umgekehrt, das Dasein richtet sich gerade nach ihm.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Dasein, sofern es qua Dasein existiert, sich immer schon bei Vorhandenem im weiteren Sinne aufhält. Das Dasein ist nicht nur faktisch nicht, sondern seinem Wesen nach nie lediglich etwas in sich Beschlossenes, Eingeschränktes in geschlossene Schranken, sondern es ist wesentlich offen nach Vorhandenem. Das können wir auch so kennzeichnen: Dasein ist seinem Wesen nach ent-deckend.

e) Das Entdeckendsein des Daseins.

Wahrheit von Vorhandenem und Zuhandenem als Entdecktheit

Dasein als solches ent-deckt Vorhandenes, d.h. nicht, es macht gelegentlich die Entdeckung, daß es auch Vorhandenes gibt, sondern als Dasein hat es Vorhandenes immer schon ent-deckt, d.h. der Verdeckung entnommen. Sofern Dasein existiert, geschieht so etwas wie Ent-deckung von Vorhandenem. Auch das Dasein, das während der ganzen Dauer seiner Existenz nie eine sogenannte »Entdeckung« macht, ist ent-deckend, sofern es sich bei Vorhandenem aufhält. Entdeckungen im engeren Sinne, z.B. einer bisher unbekannten Insel, kann das menschliche Dasein auch nur machen, weil es qua Dasein sich schon bei Seiendem aufhält, also z.B. das Meer befährt. Dasein ist, ob es »Entdeckungen« im engeren Sinne macht oder nicht, seinem Wesen nach ent-deckend; ihm begegnet schon immer Vorhandenes in Entdecktheit. Wir geben also der Unverborgenheit des Vorhandenen, d.h. der Wahrheit dieses Seienden von der Seinsart des Vorhandenen, eine bestimmte Bezeichnung: Wahrheit von Vorhandenem ist Entdecktheit. Damit ist angedeutet: Nicht jede Unverborgenheit von Seiendem ist Entdecktheit, sondern nur die Unverborgenheit desjenigen Seienden, das die Seinsart des Vorhandenen oder Zuhandenen hat. Die Entdecktheit (Unverborgenheit) des Vorhandenen geschieht dadurch, daß Dasein existiert, und Entdecktheit von Vorhandenem ist nur, wenn und solange Dasein existiert, das in seiner Existenz ent-deckend ist.

Sofern also Dasein existiert, ist Vorhandenes offenbar. Wir kommen immer wieder auf diesen Grundbestand des Wesens des Daseins zurück, weil es von zentraler Bedeutung ist. Vorhandenes ist mit der Existenz von Dasein offenbar, das heißt aber nicht notwendig, daß es erfaßt ist oder gar, daß es als Vorhandenes begriffen werden müßte, sondern es heißt nur: Sofern Dasein existiert, ist es bei unverborgenen Seienden, das es nicht selbst ist, wie immer es von dieser Unverborgenheit

Gebrauch machen mag, d.h.: Dasein kommt nicht erst im Verlauf seiner Existenz aus einer Immanenz herüber zu anderem Seienden. Dasein ist nie so, daß es gewissermaßen für sich in einer Kapsel lebt; es ist nie nur Subjekt im schlechten Sinne.

VIERTES KAPITEL

Wahrheit – Dasein – Mit-sein

§ 15. Entdeckendsein beim frühzeitlichen und frühmenschlichen Dasein

Wenn diese These von zentraler Bedeutung ist, dann muß der Grundbestand auch gesichert sein und vor allem in der Tat zutreffen.

Wie aber ist es mit dem Wesen des Daseins beim Kind und in der Frühzeit der Völker bestellt? Die nachfolgenden methodischen Bemerkungen über die Rolle des frühmenschlichen und frühzeitlichen Daseins sind in der grundsätzlich fundamental-ontologischen Interpretation des Daseins zu verstehen, nicht etwa als Anthropologie. Auch ist hier zu scheiden: früh-zeitlich und primitiv sind nicht dasselbe. Ganz irrig wäre es, die heroische Zeit der Griechen mit dem Dasein heutiger Kaffern gleichzustellen.

Zur Frage des vorgeschichtlichen, frühzeitlichen oder frühmenschlichen Daseins ist das Grundsätzliche zu sagen: schlechthin wesensverschieden ist es nicht, wenn anders auch diese als Menschen zu verstehen sind; und das will doch auch und gerade der Einwand sagen: anderes menschliches Dasein. Auch hier geht es um menschliches Dasein. Wenn anders »Dasein« mit Sinn gebraucht wird, dann muß der Wesensbegriff zugrunde liegen. Wenn aber die Stufen und Perioden des Frühstadiums des Menschen, als Kind oder in der vorgeschichtlichen Zeit, andere sind – daß ihnen eine spezifische Helligkeit fehlt, ist kein Mangel –, so erhebt sich die grundsätzliche methodische Frage, wie denn dieses andere Dasein zu fassen sei. Dies geschieht nur auf privative Weise, d.h. ausgehend von einer positiven zugrundeliegenden Auffassung des Daseins, nicht

möglicher Offenbarkeit, das »Da«, in welches hereinstehend auch erst Vorhandenes offenbar wird. Das sich Offenbaren aber geschieht wesentlich, nicht zuweilen und nachträglich. Dasein ist erschließend, entdeckend und so mit sich bringend mitteilend teilnehmen.

Unverborgenheit gehört nie einem einzelnen als solchem. Als Gemeinsames steht sie gleichsam jedermann öffentlich zur Verfügung; sie muß daher wesentlich von jedem Dasein freigegeben sein. Unverborgenheit von Vorhandenem ist ihrerseits notwendig selbst unverborgen. Da nun aber die Unverborgenheit des Vorhandenen selbst nichts Vorhandenes ist, Unverborgenheit von Vorhandenem aber Entdecktheit genannt wird, kann die Unverborgenheit von Unverborgenheit, sofern sie selbst unverborgen ist, nicht und nie ein Entdecktes sein. Wenn aber die Unverborgenheit des Vorhandenen zum Dasein gehört, so zwar, daß sie selbst unverborgen ist, dann heißt das: Das Dasein ist, sofern es als Dasein existiert, als solches unverborgen. Die Unverborgenheit von Dasein aber nennen wir im Unterschied von der Unverborgenheit des Vorhandenen, der Entdecktheit, die Erschlossenheit.

Dasein als solches ist von sich aus erschlossen. Es wird nicht erst unverborgen dadurch, daß ein anderes Dasein es der Verborgenheit entreißt. Sofern Dasein existiert, hat es sich der Verborgenheit entrisen, bzw. es bringt seine Unverborgenheit gleichsam mit sich.

Bisher wurde bezüglich des Daseins vorwiegend nur das Sein bei Vorhandenem besprochen. Wir müssen versuchen, zunächst auch nur im Blick auf unser Sein bei den Dingen zu sehen, inwiefern das Sein bei Vorhandenem als das, was es ist, notwendig unverborgen ist. Wir halten jetzt gegeneinander: Das Zusammenvorhandensein von Dingen und die Art und Weise des Nebeneinander von Dasein und diesen Dingen. Eine Bank steht neben einem Haus, sie können sogar räumlich eng aneinander grenzen. Die Bank kann, wie wir sagen, das Haus berühren; gleichwohl ist in diesem »Neben« das Haus nicht und in keiner

Weise als Haus offenbar für die Bank und umgekehrt. Wir dürfen auch nicht sagen, das Haus sei für die Bank verborgen; diese Dinge liegen vielmehr im Verhältnis zueinander schlechthin außerhalb der Möglichkeit von gegenseitiger Verborgenheit und Unverborgenheit. Um ganz vorsichtig zu sprechen: Wir haben nicht das mindeste Kriterium, etwas anderes auch nur als Möglichkeit anzunehmen. Dagegen ist der Bauer, der vor seinem Haus auf der Wiese steht, auch neben seinem Haus und der Bank dazu; aber in diesem Daneben sind Haus und Bank offenbar, was nicht heißt, daß der Bauer nun gerade eigens sein Haus und die Bank davor erfassen müßte. Das Danebenstehen des Bauern ist ein Sein bei Entdecktem. Und umgekehrt: Wie steht das Haus neben dem Bauern? Es steht so wie neben der Bank; denn es hat ja nicht den Bauern als etwas Unverborgenes vor sich. Andererseits aber ist der Bauer auch nicht ein Vorhandenes. Wir können vorläufig sagen: Das Haus ist mit Bezug auf den Bauern im Umkreis des Vorhandenen vorhanden, was für den Bauern entdecktes ist. Dieser Umkreis des Entdeckten kann im einzelnen wechseln, aber immer nimmt das Dasein gleichsam einen solchen Umkreis von Entdecktem mit sich; wo immer es sich aufhält, bewegt es sich in einem solchen Umkreis, und dieses Sichbewegen ist immer ein Sein bei . . .; das Wobei kann mehr oder weniger nahe sein.

Das ist alles recht simpel. Nehmen wir jetzt an, wir kommen aus großer Entfernung auf das Haus zu und wir sehen davor etwas stehen, es nimmt sich aus wie ein dicker Pfahl oder wie etwas, was vor dem Haus in die Wiese eingegraben ist. Plötzlich kommt dieser Pfahl in Bewegung, und zwar in der Richtung auf die Haustür und verschwindet darin. Und während wir dieses sich bewegende Vorhandene in seiner Bewegung erfahren, stellt es sich uns als Mensch heraus. Wie kommen wir dazu, ein in Bewegung befindliches Vorhandenes, das in einem Loch verschwindet, als Menschen zu nehmen, wo wir doch aus der großen Entfernung weder Gesicht noch Hände sehen, noch ihn sprechen hören? Aber er setzte sich von selbst in Bewegung.

ohne einen Leitfaden von der Idee des Menschen überhaupt. Das, woran ich messe, muß zuvor bestimmt sein, und dieser Maßstab ist demnach – wie jedes Fundament einer Privation – nicht unwesentlich, sondern mitbestimmend für das, was auf privative Weise bestimmt werden soll.

Aufgrund der psychologischen, psychoanalytischen, anthropologischen und ethnologischen Forschung haben wir heute reichere Möglichkeiten des Einblicks in bestimmte Zusammenhänge des Daseins. Aber die Tatsachen und Phänomene, die man aus diesen Forschungen beibringt, bedürfen einer grundsätzlichen kritischen Revision, sobald sie für wesentliche Arten von Dasein in Anspruch genommen werden. Diese Revision muß von der Grundthese geleitet sein, daß, wenn es sich beim kindlichen Dasein sowie beim Dasein primitiver Völker um ein menschliches Dasein handelt, ihm ein wesenhaft geschichtlicher Charakter zugrundeliegt, auch wenn wir diesen nicht ohne weiteres erkennen. Gleichwohl liegen hier Probleme ganz eigener Art, deren Problemcharakter wir kennenlernen werden.

Man hat mich schon oft gefragt und meist im Sinne eines Einwands, warum ich bei der Untersuchung des Daseins nur den Tod in das Fragen einbeziehe und nicht auch die Geburt. Ich gehe so vor, weil ich eben nicht der Meinung bin, daß die Geburt lediglich das andere Ende des Daseins ist, das in derselben Problemstellung behandelt werden könnte und dürfte wie der Tod. Man kann für die Untersuchung des Daseins nicht ohne weiteres statt des Todes nun auch einmal die Geburt heranziehen, so wie ein Botaniker bei der Untersuchung einer Pflanze statt von der Blüte auch einmal vom anderen Ende, der Wurzel, anfangen kann. Gerade angesichts des Faktums der Geburt, das in gewisser Weise nicht schlechthin hinter uns liegt, gilt, daß dasjenige, was uns zunächst zu sein scheint, was wir zuerst waren, in der Erkenntnis das Späteste ist. Zur Geburt müssen wir notwendig in einem Rücklauf gehen, aber das ist nicht einfach die Inversion des Seins zum Tode. Für diesen Rücklauf bedarf es noch einer ganz anderen Ausarbeitung der Ausgangsstellung als für jeden

anderen Grenzgang im Dasein. Dasselbe gilt entsprechend für die Interpretation der Kindheit, wenn sie nicht lediglich irgendwelche psychologische oder pädagogische Absichten hat.

Wenn wir uns ganz elementar die Art des Daseins eines Kindes im ersten Moment seines Erdendaseins vergegenwärtigen, so ist es Schreien, zappelnde Bewegung in die Welt, in den Raum hinein, ohne jedes Ziel und doch gerichtet auf . . . Ziellosigkeit ist nicht Ungerichtetheit und Gerichtetheit ist nicht Ausrichtung auf ein Ziel, sondern Gerichtetheit heißt überhaupt auf zu . . . , hin zu . . . , weg von . . .

Was dieses Dasein zunächst bestimmt, ist Ruhe, Wärme, Nahrung; Schlaf- und Dämmerzustand. Man hat daraus geschlossen, daß dieses Dasein zuerst gewissermaßen noch in sich eingerollt und eingeschlossen, das Subjekt noch gänzlich in sich eingelegt sei. Schon dieser Ansatz ist grundverkehrt, sofern nämlich die Reaktion des Kindes – wenn wir mit diesem Ausdruck uns orientieren dürfen – den Charakter des Schocks, des Schrecks hat. Vielleicht ist der erste Schrei schon ein ganz bestimmter Schock. Schreck ist eine Empfindlichkeit auf Störung, eine Urform des Innehaltens, ein Verhalten des Seinlassens von etwas, aber auch ein Be-stürztsein, eine Betroffenheit von . . . , wobei das Wovon des Betroffenseins noch verborgen ist. Diese Betroffenheit ist aber schon eben eine Befindlichkeit. Das Wesen des Schocks kann man nur im Zusammenhang mit dem Phänomen des Schrecks und der Angst klarmachen. Der Schock bedeutet, daß das Sichbefinden gestört ist, daß ein Unbehagen eintritt, das abgewehrt werden soll.

Es ist nicht so, daß das Kind erst im Verlauf der ersten Wochen aus einem eingeschlossenen Subjekt zu Objekten kommt, sondern es ist schon – und nicht erst, wenn es dem Dämmerzustand entrissen ist – hinaus zu . . . gerichtet; es ist schon draußen bei . . . Ein irgend Seiendes ist dem Kind schon offenbar, obzwar noch kein Verhalten zu diesem Seienden, keine Zuwendung erfolgt. Die Abkehr und Abwehr und dieses in sich zentrierende Bedürfnis nach Ruhe, Wärme, Schlaf hat einen ganz eigentüm-

lichen negativen Charakter. Bevor diese Phänomene wie Abwehr, Abkehr, Gegenwehr nicht in ihrer ontologischen Struktur klargemacht sind, können wir nicht anfangen, einen solchen Zustand wie den des Kindes in seinem Wesen zu interpretieren. Der Dämmerzustand, in dem ein solches frühes Dasein ist, besagt nicht, daß noch kein Verhältnis zum Seienden da wäre, sondern nur, daß dieses Sichverhalten zu . . . noch kein bestimmtes Ziel hat. Das Sein bei Seiendem ist gewissermaßen noch umwölkt, noch nicht aufgehellet, so daß dieses Dasein noch keinen bestimmten Gebrauch machen kann von dem Seienden, bei dem es immer schon seinem Wesen nach ist.

Dem Dämmerzustand entrissen zu werden, heißt nicht, aus dem Subjektkreis hinausgehen, sondern das Draußensein bei . . . entwölkt sich, wird hell und in der Helle geschieht das erste Sehen. Das Wobei geht dem Dasein auf. Dies ist ein Aufgehen des zuvor schon Habens.

Die primäre Interpretation muß zunächst dabei beginnen zu zeigen, wie sich die bloße Abkehr des Kindes unterscheidet von einer Abwehr. Die Abkehr ist ein bloßes Ausweichen vor . . . , aber im Ausweichen ist schon eine bestimmte Abwehr, ein Abweisen von . . . Im Fliehen vor etwas ist schon ein Dagegen, aber noch nicht ein aktives; von der Abkehr und Abwehr müssen wir die Gegenwehr unterscheiden, bei der die eigentliche Gegenbewegung, das Entgegenstellen einsetzt. Alle diese Phänomene der Intentionalität sind zugleich derart, daß sie in ihrem Vollzug die erste Situation, in der sich ein solches Dasein in der anfänglich hilflosen Auslieferung an die Welt befindet, ausarbeiten.

§ 16. Entdecktheit von Vorhandenem und Offenbarkeit des Daseins

Es zeigte sich: Die Entdecktheit, Unverborgenheit (Wahrheit) von Vorhandenem steht und fällt mit dem Entdeckendsein des

Daseins, d.h. mit dessen Existenz. Die Wahrheit gehört demnach zum Dasein als einem wesenhaft entdeckenden. Sofern Dasein sich bei Vorhandenem aufhält, hält es sich in der Entdecktheit des Vorhandenen. Nun ergab sich früher, die Art und Weise, wie Wahrheit (Unverborgenheit des Vorhandenen) zum Dasein gehöre, sei notwendig ein Sichtteilen in Wahrheit. Ist nun in der Tat das sich Halten in der Entdecktheit von Vorhandenem im Sein bei diesem ein Sichtteilen in die Wahrheit? Jedes Sein bei Vorhandenem, auch das alleinige, soll ein Miteinandersein in sich schließen. Alle Entdecktheit von Vorhandenem soll ihrem Wesen nach solche sein, worein sich Dasein mit anderen teilt, die Entdecktheit demnach solches, was das Dasein nie gleichsam für sich, als einen in sich eingeschlossenen Besitz bei sich verschlossen hält. Alle Entdecktheit von Vorhandenem soll wesenhaft schon sein als geteilt mit . . .

Sind das nicht recht merkwürdige und willkürliche Thesen, denen die nackten Tatsachen einfach widersprechen? Damit, daß jemand etwas festgestellt hat, etwas zuvor Unbekanntes entdeckt hat, wissen es doch noch nicht die anderen. Er kann doch ruhig die Wahrheit für sich behalten. Wie können wir also angesichts dieser unleugbaren Möglichkeit behaupten: Wahrheit über Vorhandenes ist notwendig etwas, worein das Dasein mit anderen sich teilt?

Angenommen, jemand macht eine besondere Entdeckung, eine seltene Pflanze und deren Standort; es könnte sein, daß der glückliche Finder seinen Fund zeitlebens für sich behält und nie ein anderer davon erfährt. Dann ist doch die seltene Pflanze und ihr sonst unbekannter Standort offenbar geworden für dieses einzelne Dasein, und diese Unverborgenheit gehört einzig diesem Dasein; dann kann eben doch Unverborgenheit von Vorhandenem zu einem Dasein als einzelнем gehören.

Behält der glückliche Finder die Wahrheit zeitlebens für sich, so heißt das doch, er behütet sie sorgsam vor anderen und hütet sich, sie anderen mitzuteilen. Darin verrät sich schon, daß er diese Wahrheit mit anderen teilt, nur im Modus des Vorenthal-

Doch angenommen, wir hätten in dem Moment den vermeintlichen Pfahl nicht ins Auge gefaßt, als er zur Bewegung ansetzte, – wir sehen ihn gerade noch in der Bewegung auf das Loch hin und darin verschwinden. Und wenn wir etwas Bewegtes verfolgen, dann achten wir auf seine Richtung, wir sehen faktisch also auch schon zugleich die Richtung, das, woraufzu dieses Ding sich bewegt, also das Loch, nein, sondern die Haustür; von dieser von uns im vorhinein mitgesehenen Haustür her als dem, woraufzu sich das Ding bewegt, erfassen wir ferner, was und wie dieses Seiende ist, d.h. wir erfassen, daß es den Eingang des Hauses benutzt, in diesem Gebrauchmachen nicht einfach einen Ortswechsel vollzieht, sondern, wie wir sagen, sich benimmt. Gerade dieses Benehmen in Bezug auf ein Gebrauchsding ist es, was wir erfassen.

Also weder ein bewegtes Vorhandenes, noch einen bloßen Zwischenraum zwischen ihm und etwas anderem, und dieses andere als kein Loch, noch aber all dieses nur zusammen ist das, was wir erfassen; was wir im Grunde erfassen, ist ein Sein bei Vorhandenem, d.h. dieses uns Unverborgene in seiner spezifischen Unverborgenheit für jenes Sein bei . . ., gleichsam, daß die Tür für jenes sich Bewegende Tür ist – die Tür in ihrer Unverborgenheit, in ihrer Entdecktheit für jenes sich Bewegende, dieses als entdeckendes Sein bei . . . In diesem entdeckenden Sein beim Haus bekundet sich das Seiende als Dasein. Dieses Sein beim Haus aber ist für jenes Dasein (Bauer) selbst schon erschlossen.

§ 17. Die Offenbarkeit des Daseins qua Da-sein

Wir haben eine Reihe von Versuchen unternommen, das Mit-einandersein als Sein bei Selbigem aufzuhellen. Wir sind dabei nicht direkt ans Ziel gelangt. Und doch sind diese Versuche nicht ergebnislos, sondern jedesmal ergaben sich uns Einsichten, die für die rechte Bewältigung der Aufgabe wesentlich sind,

so die, daß zu der in Frage stehenden Seinsart Wahrheit gehört, daß Dasein nicht identisch ist mit Subjekt, daß die Subjektivität bisher immer unterbestimmt war, so daß man glauben konnte, solche Wesensbestände der Subjektivität wie das Sein bei . . . und das Miteinander erst – auf Grund eines unzulänglichen Subjektbegriffes – als nachträgliche Zugaben gewinnen zu können. Im Ganzen ergab sich demnach eine mehrfache Auflockerung von Problemzusammenhängen, die wir künftig nicht so sehr erweitern als radikalisieren müssen. Für unsere nächste Absicht ist nun auch mit dem Bisherigen diejenige Vorbereitung gewonnen, mit deren Hilfe wir die positive Aufweisung der Art der Zugehörigkeit von Wahrheit qua Unverborgenheit des Vorhandenen zum Dasein wagen können.

Unsere These, durch die das Miteinandersein als eine eigentümliche Seinsart des Daseins gekennzeichnet werden soll, lautete: Unverborgenheit von Vorhandenem (Entdecktheit) ist ihrem Wesen nach solches, worin Dasein mit Dasein sich teilt, mag ein anderes Dasein faktisch zugegen sein oder nicht, mag das andere Dasein die Wahrheit sich ausdrücklich zueignen oder nicht. Unverborgenheit von Vorhandenem ist wesenhaft ein Gemeinsames, gehört nie einem einzelnen Dasein als einzelndem. Die Unverborgenheit steht in eigentümlicher Weise jedermann zur Verfügung. Jedes Dasein muß demnach als entdeckendes die Entdecktheit des Entdeckten immer auch schon frei- und weggegeben haben. Die Unverborgenheit des Vorhandenen gehört nicht zum Vorhandenen, sondern zum Dasein; aber sie gehört dem Dasein derart, daß sie gleichwohl nicht als eingegegter Einzelbesitz in ihm liegt. Die Unverborgenheit ist auch nicht etwa zunächst Einzelbesitz und dann weggegeben, sondern das Zum-Dasein-gehören ist eine Weggabe. Wie ist dergleichen möglich und warum ist es notwendig so?

Wir sahen: Das Vorhandene gibt sich als unverborgenes in unserem Sein bei . . ., sofern dieses von Hause aus entdeckend ist. Das Dasein kann gar nicht so neben und bei einem Vorhandenen sein, wie ein Vorhandenes »bei« Vorhandenem ist; alles

und jedes Daneben-sein ist ein entdeckendes Sein bei . . . , darin das Wobei in Entdecktheit gehalten ist. Das »bei« im Sein bei . . . ist ein wesenhaft sich öffnendes Offenes für Diesen Tatbestand haben wir nun schon mehrfach vor Augen gestellt, wenngleich er nichts an Wunderbarkeit verliert. Aber wir haben bislang immer nur auf das Wobei geachtet und daß dieses in und für unser Sein bei . . . offenbar ist. Wir haben jedoch etwas nicht minder Wesentliches geflissentlich übersehen: Dieses unser Sein bei . . . selbst, wir als so seiend bei . . . , sind in eins mit der Offenbarkeit des Vorhandenen »auch« offenbar. Auch wenn ein Dasein allein sich bei einem Vorhandenen aufhält, ist sein Sein bei . . . offenbar; und zwar auch dann, wenn das betreffende Dasein gar nicht sich selbst erfaßt und auf sich reflektiert, zurück- und umgewendet ist, auch dann, wenn es im Sein bei Vorhandenem nicht an sich denkt. Das Sein bei . . . also ist offenbar *vor* aller Vergegenständlichung durch andere und *für sich* selbst.

Dies ist durch die Aufweisung eines elementaren Tatbestandes, darin wir uns als Daseiende ständig bewegen, sichtbar zu machen, der in einem solchen Grade alltäglich und selbstverständlich ist, daß er gar nicht da zu sein scheint. Nehmen wir unser Beispiel: Ein Stein ist neben einem Stein vorhanden, so auch Dasein bei Dasein, Sein bei . . . neben Sein bei . . . ; ganz und gar nicht, sondern wenn ein Dasein neben ein anderes Dasein tritt, so tritt das eine in den Raum der Offenbarkeit des anderen, genauer ihr Sein bei . . . bewegt sich in demselben Umkreis von Offenbarkeit. Was ist damit gemeint?

Das Sein bei Vorhandenem ist nicht etwa so etwas wie ein Fühler, den das Dasein nach den Dingen ausstreckt und dann wieder einzieht, sondern Dasein heißt Sein bei . . . ; aber dieses wesenhafte Sein bei den Dingen ist nun auch wieder nicht so etwas wie eine ständig angebrachte Röhre, in deren Innerem, d.h. eingekapselt, sich das Subjekt zu den Dingen hinaus-schleicht, und so jedes Dasein für sich, je in seiner Röhre, sondern dieses Sein bei . . . ist als solches offenbar; es ist nie

eingeschlossen, auch nicht, wenn Dasein allein ist bei etwas, sondern das Sein bei . . . ist wesentlich derart, daß jederzeit in es – als offenes – anderes Dasein treten kann. Soll das verhindert werden, dann muß Dasein sich erst verschließen, d. h. es ist zuvor schon offen und wesentlich offen, weil Verschlossenheit immer nur Privation ist.

Das Sein bei entdecktem Vorhandenen ist als solches nie eingeschlossen, sondern Erschlossenes; in eins mit dem zum Vorhandenen hin offenen Sein bei . . . ist dieses selbst unverborgen, und umgekehrt: nur ein als solches selbst offenes Sein ist Sein bei . . . Es ist, was es ist, nämlich Sein bei . . ., als sich erschließendes; zum Wesen dieses Seins gehört Sich-erschließen. Das Sein bei . . . ist erschließend erschlossenes, und sofern das Sein bei Vorhandenem wesentlich zum Dasein gehört, heißt das: Das Dasein ist als solches erschlossenes.

Was heißt das aber? Das Dasein ist erschlossenes nicht erst auf Grund des Erfastseins durch ein anderes (schon deshalb nicht, weil Erfassen von Dasein heißt: Erfassen eines Seienden, das von Hause aus erschlossen ist). Das Dasein erschließt sich selbst, also, wird man sagen, wenn nicht für andere, dann für sich. Dann haben wir die altbekannte Tatsache: Der Mensch hat Bewußtsein von Objekten und hat dabei auch ein Bewußtsein von sich, Selbstbewußtsein. Jedes Bewußtsein ist auch Selbstbewußtsein. Ein Satz, der im deutschen Idealismus bis zum Überdruß erörtert wurde, den auch Kant zugrundelegt und den schon Descartes kennt, lautet: *cogito aliquid = cogito me cogitare aliquid*. Wenn gerade der Bewußtseinsbegriff verhindert hat, den rechten Begriff der Subjektivität zu gewinnen, dann ist alle kritische Vorsicht geboten, auch dann und gerade dann, wenn von Selbstbewußtsein gesprochen wird. Aber wir sahen: Im Sein bei . . . liegt gar nicht notwendig ein Wissen um sich selbst, eine Rückwendung auf sich; ja gerade das elementare und unverfälschte Sein bei . . . geht in den Dingen auf und ist nicht durch Reflexion beschwert. Gleichwohl müssen wir sagen: Es erschließt sich gerade dann. Sich-erschließen, das wir

vom Sein bei . . . als Wesensbestimmung aussagen, heißt nicht notwendig, sich für sich zum Gegenstand machen, nicht einmal, sich sich selbst offenbar machen.

Wir sagen: Das entdeckende Sein bei Vorhandenem erschließt sich. Das besagt weder: »Das Dasein wird durch andere und für andere offenbar«, noch heißt es: »Das Dasein erfährt außer dem entdeckten Vorhandenen auch sich selbst«. Die These: »Das entdeckende Sein bei Vorhandenem erschließt sich« besagt etwas weit Ursprünglicheres. Es heißt: Im Sein bei . . . und als solches bringt das Dasein gerade allererst so etwas wie einen Umkreis von Offenbarkeit mit sich. Dieses Seiende, das wir nicht ohne Grund Da-sein nennen, läßt, sofern es existiert, d.h. läßt in und durch sein Sein dergleichen wie ein »Da« erst sein. Das Dasein ist dasjenige Seiende, das so etwas wie ein »Da« ist. Das »Da«: ein Umkreis von Offenbarkeit, auf den zu allererst auch Vorhandenes offenbar, d.h. entdeckt sein kann.

Das »Da« ist nicht eine Stelle, ein Platz im Unterschied von einem »dort«; Da-sein heißt nicht, hier statt dort sein, auch nicht hier und dort, sondern ist die Möglichkeit, die Ermöglichung von orientiertem Hier- und Dortsein. Das »Da« ist unter anderem der in sich aufgebrochene und dabei doch nicht zerbrochene Raum. Da-sein ist Einbruch in den Raum, nicht etwa nur in dem Sinne, wie ein materielles, ausgedehntes Ding einen Raum einnimmt, sondern so, daß dieser in seiner Raumhaftigkeit offenbar ist; aber Da-sein ist nicht nur das. Genauer: Der so erbrochene Raum ist nur eine wesentliche Bestimmung des Da, an der wir einen Wesensbestand des Seienden, das wir sind, primär demonstrieren. Freilich ist es kein Zufall, daß viele Bedeutungen der Sprache, die gar nichts Räumliches meinen, gleichwohl Raumbedeutung haben. Es wird hier sichtbar, daß der Raum in der Metaphysik eine zentrale Rolle spielt, die freilich nur in einem ursprünglichen Zusammenhang mit der radikal begriffenen Zeit zum Problem gemacht werden kann. Das Wesen des Raumes enthüllt keine Physik und keine Geometrie; diese bleiben ewig außerhalb dieser Problematik und

fassen nur, metaphysisch gesprochen, etwas dem Raum Gleichgültiges. Der Naturwissenschaft, der Physik zeigt sich nur ein ganz entleerter Ableger seiner Problematik. Ganz anders dagegen vermag die Kunst als Plastik oder Malerei gewissermaßen den Raum zu erobern.

Da-sein ist Seiendes, das wesenhaft sich erschließt; das heißt: es ist Seiendes, das in und mit seinem Sein erst eine Sphäre von Offenbarkeit aufbricht, nicht nachträglich und zuweilen, sondern sofern es existiert. Es bildet (doppeldeutig) diese Sphäre von Offenbarkeit: es qua Da-sein macht sie aus und bildet sie aus. Mit der Existenz des Menschen geschieht dieser aufbrechende Einbruch in das Seiende, dergestalt, daß Seiendes in den Umkreis von Offenbarkeit als offenes hereinsteht, in das offene Da, als welches das Dasein nun auch sich selbst finden kann.

§ 18. *Dasein und Mit-sein*

Das Sein bei . . . ist erschließend erschlossenes. Es bringt die Sphäre des Da mit sich und bewegt sich in ihr. Wenn nun ein anderes Dasein faktisch zugegen ist, dann ist dieses nie lediglich auch da, sondern seinem Wesen nach mit da, und zwar ist es nicht auch seiend, sondern mit seiend, weil es Da-sein ist, sich in denselben Umkreis von Offenbarkeit stellt. Ein Stein mag noch so ähnlich oder gleich mit einem anderen sein, sie sind doch nie mit vorhanden, d. h. Vorhandenes kann überhaupt nicht mit einem anderen sein. Dasein ist im Zugesein bei einem andern nicht deshalb mit ihm, weil es auch so beschaffen ist wie das ersté, sondern weil es Dasein ist, d. h. weil es, sofern es ist, ein Da mit sich bringt und als ein Da Mitbringendes notwendig so in den Umkreis des andern tritt, daß sie diesen mit sich teilen.

Das »Mit« ist nur dort, wo ein »Da« ist. Jedes der mehreren Sein bei . . . ist Mitsein; nicht der eine und der andere ist bei Vorhandenem, sondern das Einander ist ein Miteinander. Da-

sein und Da-sein können gar nicht anders faktisch sein, als daß sie je das Da sind, wobei der faktische räumliche Abstand der Plätze des Aufenthalts völlig unwesentlich ist. Je das Da heißt aber gerade schon: weggeben in den selben Umkreis von Offenbarkeit.

Am Phänomen des Seins bei . . . wurde schon mehrfach betont, daß Dasein sich nicht in einer Innensphäre hält und durch irgendwelche Manipulationen doch etwas von dem Draußen erfährt; Dasein ist vielmehr als solches schon draußen bei . . ., aus sich herausgetreten, besser heraustretend; es ist qua Dasein nie anders und das freilich, ohne dabei sich zu verlassen; dieses Heraustreten zu . . . ist das Dasein selbst, sein Wesen. Es braucht »sich« nicht zu verlassen, weil es als Heraustreten es selbst ist. »Heraus«: dem scheint nun doch ein »Innen« zu entsprechen. Gewiß, die Frage ist nur, wie es bestimmt wird und ob es so gefaßt werden muß, wie die überlieferte Lehre von der Immanenz, dem Innebleiben des Bewußtseins es tut. Die Art und Weise, wie das Dasein bei sich ist, wird wesentlich mitbestimmt durch die Art, wie es als bei sich seiendes gleichwohl wesenhaft heraustretendes ist.

Wenn nun aber Dasein und Dasein nie neben dem anderen existiert, dann heißt das: Jedes ist als wesenhaft heraustretendes auch schon eingetreten in die Offenbarkeit des anderen. Sie halten sich notwendig, auch wenn sie sich nicht umeinander kümmern, als Da-sein, das sie sind, in derselben Sphäre von Offenbarkeit; diese qua Dasein mit sich bringen, heißt: sie mitteilen mit Seiendem seinesgleichen. Im Wesen eines Da-seins liegt das Mit-sein, auch dann, wenn faktisch ein anderes Seiendes gar nicht existiert. Dasein bringt schon die Sphäre möglicher Nachbarschaft mit sich; es ist von Hause aus schon Nachbar zu . . ., während z.B. zwei Steine nicht benachbart sein können. Im Mit-sein liegt aber Weg- und Freigabe des Da – als offener Aufgebrochenheit, in der Seiendes je nach seiner Art seinerseits sich bekunden kann.

Demnach ist die Entdecktheit von Vorhandenem, die im ent-

deckenden Sein bei . . . erwächst, solches, was zur Erschlossenheit des Da gehört. Nur ein in dem besagten Sinn sich erschließendes Seiendes kann, ja muß entdeckend sein. Jede Entdecktheit von Vorhandenem ist daher – als zugehörig zur Erschlossenheit eines Daseins – notwendig auch schon weggegeben und geteilt, weil die Erschlossenheit des Da, d.h. das Da-sein notwendig Mit-sein ist. Entdeckendsein gehört zur Erschlossenheit und somit zum Da-sein. Weil sie in dieser Weise zum Da-sein gehört und weil zur Erschlossenheit des Seins Gemeinsames und deshalb Anzeige des Mitseins gehört, gerade deshalb ist sie nicht und nie eingehengt, Einzelbesitz, sondern im sich erschließenden Mit-sein solches, worin sich jedes Dasein schon teilt mit . . .

So ist die innere Möglichkeit des Miteinanderseins als einer wesenhaften Seinsart des Daseins aufgeheilt. Dabei wurde gesehen, *wie* Wahrheit qua Unverborgenheit des Vorhandenen für ein Miteinander konstitutiv ist und ursprünglich zum Dasein gehört, in der Weise, daß Entdecktheit ihrerseits nur möglich ist in der Erschlossenheit des Daseins, d.h. derjenigen Unverborgenheit, die das Seiende, das wir Dasein nennen, mit sich bringt.

Wir haben das Miteinandersein als Wesensstruktur des Daseins sichtbar gemacht, und zwar auf einem bestimmten, mit Absicht gewählten Wege, der notwendig eine Einseitigkeit in sich schließt, die aber gleichwohl nicht ins Gewicht fällt. Auf diese scheinbare Einseitigkeit müssen wir jetzt kurz zu sprechen kommen, weil sich leicht Mißverständnisse festsetzen können und weil die Bestimmung des Miteinander als Wesensbestimmung des Daseins zum Teil unterschätzt, zum Teil überschätzt wird.

Wir haben das Miteinandersein demonstriert an einem nächstgelegenen Miteinandersein bei der vorhandenen Kreide. Gewiß wird Sie schon mehrfach der Einwand bewegt haben: Das Sein bei einem selbigen Vorhandenen mag zwar einen »Modus« des Miteinanderseins darstellen, in unserem Fall aber doch ein recht äußerliches und gleichgültiges Nebeneinander und ein

lockeres Miteinander. Gewiß, aber das verschlägt nichts dagegen, daß auch in einem solchen lockeren Miteinander sein Wesen sichtbar wird bzw. ein Wesensstück. Denn das Sein bei einem Selbigen ist, streng genommen, nicht ein Modus des Miteinanderseins, also eine besondere Art unter vielen anderen, sondern ein Wesensbestand eines jeglichen Miteinander; d.h. unser Sein bei der Kreide, dem Schwamm und dem, was hier vorhanden ist, gehört wesentlich zu unserem Miteinander, das noch durch anderes konstituiert wird – meine Vorlesung, Ihr Hören derselben; aber zu diesem gehört das Sein bei Vorhandenem, wenn auch nicht notwendig gerade dieses; auch draußen im Gebirge irgendwo ist das Miteinander ein Sein bei . . . solchem, was da gerade offenbar ist am jederzeit Vorhandenen.

Nun hörten wir schon: In dem traditionellen Subjektbegriff wird das Sein bei . . . ausgelassen; es ist auch, wie wir noch sehen werden, noch nicht dadurch als Wesensmoment der Subjektivität gefaßt, wenn man das Subjekt als intentionales Bewußtsein nimmt. Intentionalität gewinnt nicht ihre wahre und zentrale Auswirkung, solange »Bewußtsein« bleibt und nicht gerade mit Hilfe der Intentionalität die Interpretation des Menschen vom Bewußtsein her gesprengt wird. Weil nun aber das Subjekt gleichsam beschnitten um dieses Sein bei . . . gedacht wird, ein Rumpfsubjekt, kommt auch die Frage nach dem Miteinandersein und dessen Wesen auf eine verkehrte Bahn. Weil beide Subjekte unterbestimmt sind, muß gleichsam für die Vermittlung beider eine reichere Veranstaltung getroffen werden, als dem Wesen nach notwendig ist. Die Unterbestimmung der Subjektivität verursacht eine Überbestimmung der Beziehung von Subjekt zu Subjekt. Denn jetzt hat man zwei Subjekte – aber zunächst so, daß noch keine Kommunikation möglich ist – und orientiert das Problem darauf, wie diese beiden Rumpfsubjekte zusammenkommen.

Das Subjekt, das man dabei sicher zu haben meint, ist das eigene Ich, das Ich-Subjekt, das freilich nicht als alleiniges in seinem Alleinsein angesetzt wird; das andere wird daher zum

Du-Subjekt, bei dem gleichfalls jene Bestimmung fehlt, d. h. ein zweites Ich. Nun erhebt sich die Frage, wie ein erstes Ich zu einem zweiten Ich kommt, und wie durch dieses Zusammenkommen zweier Iche ein Miteinander entsteht. Wenn diese beiden zusammen sind, läßt man sie beratschlagen, wie sie sich zu einem gemeinsamen Ding draußen verhalten können. Das Problem des Miteinander wird in seinem Ansatz das Problem der sogenannten Ich-Du-Beziehung, und die Weise der Konstitution derselben bezeichnet man als Einfühlung; sie ist das Fenster, durch das gleichsam ein Subjekt, das sich jeweils in einem Gehäuse befindet, zum anderen hinübersteigt.

Aber sofern überhaupt das Miteinander als Problem auf den Nenner der »Einfühlung« gebracht wird, ist – wie immer Einfühlung gefaßt werden mag – die entscheidende Einsicht nicht gewonnen, daß das Miteinander zum Wesen des Daseins als solchem schon gehört, so zwar, daß dieses Dasein als solches auch schon Sein bei . . . ist.

Dasein ist Miteinandersein bei . . . Wenn so das Miteinander als zum Wesen jedes Daseins gehörig gefaßt wird, so heißt das nicht, es sei kein Problem, im Gegenteil, wir zeigen ja, wie nun gerade nach der inneren Möglichkeit des Miteinander gefragt werden muß und wie diese Frage aus der Aufhellung des Daseins als solchem ihre Antwort findet.

Nur weil jedes Dasein als solches von Hause aus – wie, wurde in einer Hinsicht gezeigt – ein Mitsein ist, d. h. Miteinander, nur deshalb ist menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft möglich, in den verschiedenen Abwandlungen, Stufen und Graden der Echtheit und Unechtheit, Dauerhaftigkeit und Flüchtigkeit.

Ob nicht aber das Sein bei . . . doch einen Vorrang hat? Wie läßt sich daraus das Mitdasein herausklauben, nämlich als Apriori des darin (im Mitsein) Verstandenen? Es kann immer nur gezeigt werden, wie ein anderer als solcher ontisch erkannt wird. Aber selbst hierzu ist Husserls Weg ungangbar, erstens weil er noch in eine idealistisch unklar gedachte egologische

Sphäre gebannt bleibt, und zweitens weil er am reinen Ding- und Datenerfassen orientiert ist statt an konkreten Existenzbezügen.

Wenn man das Sein bei . . . ganz weit faßt, als Sein bei »Anderem«, indifferent Seiendem, das wir nicht sind, so ist eben diese Indifferenz nicht die Unbestimmtheit der Leere, sondern der Fülle; man nimmt dann den im Mitsein liegenden Entwurf schon hinein. Daß Mitsein mit . . . Vorrang hat, belegt sich aus dem faktischen Verhältnis, wonach gerade der »Primitive« das »andere«, auch Dinge, personifiziert, lebendig nimmt.

§ 19. Leibniz' Monadologie und die Interpretation des Miteinanderseins

Das Problem des Miteinanderseins ist nicht erst eine Frage der Beziehung von Subjekt zu Subjekt, sondern vordem ein Problem, das zur Wesensbestimmung eines Subjekts als solchem gehört. Fakten des Miteinanderseins waren immer bekannt. Schon Aristoteles spricht vom Menschen als ζῷον πολιτικόν, einem Lebewesen, das in Gemeinschaft sein kann. Nur weil der Mensch ein solches Wesen ist, kann er auch ein Herdentier sein, wie Nietzsche zu sagen pflegt. Dieses Problem der Gemeinschaft wurde also immer schon in der Philosophie, im besonderen in der Ethik abgehandelt, aber als Problem der Metaphysik des Daseins wurde es nicht gestellt.

Nur indirekt und zum ersten Male wird bei Leibniz der gegenseitige Verkehr der Subjekte zur Frage in seiner »Monadologie«¹. Es geschieht indirekt, denn auch hier ist das erste die

¹ Zu Leibniz »Monadologie« und die Interpretation des Miteinanderseins vgl. Logik-Vorlesung Sommersemester 1928, Manuskriptseiten 25-35. (Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* Marburger Vorlesung Sommersemester 1928. Gesamtausgabe Band 26, herausgegeben von Klaus Held. Frankfurt a. M. 1978; 2., durchgesehene Aufl. 1990. S. 86-122.)

Bestimmung des Subjektbegriffes im traditionellen Sinn als Rumpfsubjekt, aber freilich in einer wesentlichen Vertiefung und Erweiterung. Zufolge dieser monadologischen Interpretation des Subjekts kommt Leibniz zu einer bestimmten Auffassung über das mögliche *Commercium* der Subjekte, ihren Verkehr unter sich. Das Miteinander von Mensch und Mensch ist ein Fall des Verkehrs von Substanzen überhaupt.

Die Leibnizsche »*Monadologie*« können wir nur kurz vornehmen, um gegen sie die vorstehende Interpretation des Daseins und Miteinanderseins abzuheben und so das Gesagte durch Vergleich zusammenfassend zu verdeutlichen. Freilich ließe sich auch zeigen, wie die »*Monadologie*« gerade erst den Reichtum und die Tiefe der Konzeption offenbart, wenn man sie nicht nur von dem traditionellen Subjektbegriff aus zu fassen sucht, den Leibniz selbst durch die »*Monadologie*« so wenig überwunden hat, daß er ihn gerade hierzu voraussetzt. Von dem abgesehen, ist aber die Leibnizsche Monade eine der kühnsten Ideen, die überhaupt seit Platon in der Philosophie lebendig wurden.

Leibniz bezeichnet die Substanzen als Monaden – griechisch *monas* = Einheit –, als Einheiten. Einheit bedeutet: Einfachheit, das Ursprüngliche, das Ganze Bestimmende, Einzelheit; τὸ ἐν, Aristoteles' οὐσία. ἓν – ὅν – οὐσία, vgl. *Metaphysik* Γ 2, 1003 b 23/b 32. Jedes Seiende als Seiendes ist nach der antiken Lehre bei Platon und Aristoteles jeweils Eines; es ist durch eine ganz spezifische Einheit konstituiert. Nach Leibniz ist in dieser spezifischen Einheit eines jeden Seienden sein Sein eigentlich begründet. *Monas* ist für Leibniz das ursprünglich Einheit gebende, einigende Einfache und als einigendes Vereinzelndes. Deshalb bezeichnet er jedes für sich Seiende im Hinblick auf diese primäre Bestimmung der Einheit als Monade: die vorweg und einfach einigende und ineins damit vereinzelnde Einheit.

Das Problem der Monade ist also nichts anderes als das wieder aufgenommenene Problem der Substantialität der Substanz oder, wie wir auch sagen können, der Subjektivität des Subjekts;

denn Subjekt heißt bei Leibniz, wie im Grunde auch noch bei Kant, subiectum, das Zugrundeliegende, ὑποκείμενον, das, was von sich her ist. Nach Leibniz sind alle Monaden, alle – auch die körperlichen – Substanzen, also die Elementarteilchen eines Körpers, beseelt.

Daß die Monade beseelt ist, heißt: monas hat vis, Drang, nusus; appetitus, repraesentatio. Von Grund aus ist sie einigend, vorweg in Einheit nehmend und haltend, was sie vorstellt; jede Monade spiegelt je das Ganze des Seienden, aber jede von verschiedenem Augenpunkt her und verschieden nach Graden der Wachheit. Es gibt dumpfe, dämmernde, schlafende Monaden, die das Körperliche als solches konstituieren. Von diesen gibt es eine Stufenleiter bis zur Zentralmonade Gott, Gott im Sinne der christlichen Theologie gedacht. Von da aus versteht man, weshalb Leibniz jede Monade als ein speculum vitale, einen lebendigen Spiegel bezeichnet.

Die Monade verschafft sich im Drang selbst, in dem, was und wie sie ist, jeweils diesen Anblick des Ganzen, gesehen aus einem bestimmten Augenpunkt. Sofern jede Monade aus einem bestimmten Augenpunkt von sich aus das Ganze vorstellt, ist sie in gewisser Weise das Universum. Daher bezeichnet Leibniz die Monade als mundus concentratus.

Jede Monade vereinzelt als solche sich selbst; jede Monade ist je für sich das Ganze »bildend«. Auch das Dasein, die Menschen werden als Monaden gefaßt. Aus sich bildend bedürfen sie wesentlich nicht des Empfangens, in ihrem Wesen liegt keine Receptivität von außen. Monaden haben keine Fenster, weil sie keine brauchen; sie brauchen keine, weil sie alles in sich haben, schlechthin geschlossen sind, nicht offen. Sie bedürfen keines Kommerziums, keines Bezugs zu anderen, sondern in allen ist je das Ganze und alle sind durch das Ganze im Sinne der höchsten Monade als entia creata. »Einfühlung« dagegen gibt der Monade Fenster, ja die Einfühlung ist gleichsam das Fenster.

Dagegen besagt unsere Interpretation mit Leibniz: Die Monade, das Dasein hat keine Fenster, weil sie keine braucht. Aber

die Begründung ist verschieden: Die Menschen brauchen keine, nicht, weil sie nicht hinaus zu gehen brauchen, sondern weil sie wesenhaft schon draußen sind. Diese Begründung aber ist Index einer total anderen Wesensbestimmung des Subjekts. Es gilt nicht, den monadologischen Ansatz zu ergänzen und durch Einfühlung zu verbessern, sondern zu radikalisieren.

§ 20. *Gemeinschaft auf dem Grunde des Miteinander*

Auf dem Grunde des Miteinander wird Gemeinschaft möglich, aber nicht konstituiert erst eine Gemeinschaft von Ichern das Miteinander. »Konstitution« des Miteinander ist zweideutig, wie der Begriff der Konstitution es leicht wird; a) besagt er, wie im Neukantianismus, Aufbau im Sinne des Entstehenlassens aus einfachen, freilich nicht psychologischen Elementen; dann wird er hier zum mindesten sinnlos; b) besagt er aber Nachweis des in sich immer schon ganzen und unzerteilbaren Wesensbaues; dann ist er berechtigt, aber freilich im methodischen Charakter zu begründen. Das Miteinander ist nicht als etwas Elementares herzuleiten, wohl aber muß es hinsichtlich der ihm zugehörigen Wesensbestände, die alle gleichursprünglich sind, aufgeheilt werden. Innerhalb dieses Wesensbestandes, der zu jedem einzelnen Dasein gehört, bleibt für »Einfühlung« kein Platz. Denn wenn dieses Wort überhaupt noch einen Sinn haben soll, dann nur auf Grund der Voraussetzung, daß eben das »Ich« zunächst in seiner Ichsphäre sein kann und dann von da in den anderen und dessen Sphäre hinein muß. Das »Ich« bricht weder erst aus sich heraus (aus dem Fenster), weil es schon draußen ist, noch bricht es in den anderen hinein, weil es sich mit diesem schon draußen trifft und da gerade, wie sich zeigen läßt, in einem echten Sinne.

Das Miteinander ist also nicht durch die Ich-Du-Beziehung und aus ihr zu erklären, sondern umgekehrt: Diese Ich-Du-Beziehung setzt für ihre innere Möglichkeit voraus, daß je schon

das Dasein, sowohl das als Ich fungierende als auch das Du, als Miteinandersein bestimmt ist, ja noch mehr: Sogar die Selbsterfassung eines Ich und der Begriff von Ichheit erwächst erst auf dem Grunde des Miteinander, aber nicht als Ich-Du-Beziehung.

Es ist gleich irrig, das Miteinander erst von einem Ichrumpf aus entstehen zu lassen, wie zu meinen, die Ich-Du-Beziehung sei die Basis, um von ihr aus das Dasein als solches zu bestimmen; statt des egoistischen solipsistischen Ansatzes ein Altruismus – so wird der Fehler nur verdoppelt, und es gibt einen Solipsismus zu zweien. Ebenso irrig ist es, das Miteinander als alleiniges Prinzip anzusehen.

In seinem Wesen ist das Seiende, das wir je sind, der Mensch, ein Neutrum. Wir nennen dieses Seiende: das Dasein. Aber zum Wesen dieses Neutrums gehört es, daß es, sofern es je faktisch existiert, notwendig seine Neutralität gebrochen hat, d.h. das Dasein ist als faktisches je entweder männlich oder weiblich, es ist Geschlechtswesen; das schließt ein ganz bestimmtes Mit- und Zueinander in sich ein. Die Grenze und Weite der Auswirkung dieses Charakters ist faktisch je verschieden; es läßt sich nur zeigen, welche Möglichkeiten der menschlichen Existenz nicht notwendig durch das Geschlechtsverhältnis bestimmt sind. Allein, gerade dieses Geschlechtsverhältnis ist nur möglich, weil das Dasein in seiner metaphysischen Neutralität schon durch das Miteinander bestimmt ist. Wäre nicht schon jedes Dasein, das faktisch je männlich oder weiblich ist, seinem Wesen nach miteinander, dann bliebe ein Geschlechtsverhältnis als menschliches schlechthin unmöglich.

Es ist daher der gröbste Widersinn, der sich ausdenken läßt, wenn man versucht, das Miteinander als Wesensbestimmung des Daseins umgekehrt aus dem Geschlechtsverhältnis zu erklären. Ludwig Feuerbach hat in einer blinden und unzureichenden Opposition gegen den deutschen Idealismus diesen Irrtum aufgebracht, einen Irrtum, den man heute zu erneuern versucht, der aber nicht dadurch zur Wahrheit wird, daß man die groben Materialismen Feuerbachs mit Hilfe der heutigen

Phänomenologie schmackhafter zu machen sucht. Die Grundthese der Feuerbachschen Anthropologie, seiner Lehre vom Menschen, lautet: Der Mensch ist, was er ißt. Diese These hat etwas Richtiges – aber immer, wenn etwas Halbwahres zu einem universalen Prinzip erklärt wird, entsteht Verwirrung.

Zum Wesen des Menschen gehört diese gebrochene Neutralität seines Wesens, d. h. aber, dieses Wesen kann nur primär von der Neutralität aus zum Problem gemacht werden, und nur mit Bezug auf diese Neutralität ist der Bruch der Neutralität selbst möglich. In diesem Problem ist die Geschlechtlichkeit nur ein Moment und zwar nicht das Primäre (Geworfenheit). Weil nun das Dasein als leibliches existiert, unterliegt die faktische Erfassung des anderen durch den einen und des einen durch den anderen bestimmten Bedingungen; aber die leiblich mitbedingten Bezüge des Erfassens von Dasein und Dasein konstituieren nicht das Miteinander, sondern setzen es voraus und sind ihrerseits dadurch bestimmt.

Um nun von Anfang deutlich zu machen, daß das Miteinander primär weder auf dem Wege über ein vereinzelttes Ich zustande kommt, noch aus dem Ich-Du-Verhältnis erklärt werden kann, wurde die Analyse im Sein bei einem Vorhandenen angesetzt. Aber wenn das Sein bei . . . ein Wesensmoment des Miteinander ist, dann muß das Sein bei . . . auch bestimmend bleiben für die verschiedenen faktischen Möglichkeiten des Miteinander, der Gemeinschaft beispielsweise.

Wir wissen zur Genüge, daß z. B. echte und große Freundschaft weder dadurch entsteht noch darin besteht, daß ein Ich und ein Du in ihrer Ich-Du-Beziehung einander rührselig anschauen und sich mit ihren belanglosen Seelennöten unterhalten, sondern daß sie wächst und standhält in einer echten Leidenschaft für eine gemeinsame Sache, was nicht ausschließt, sondern vielleicht fordert, daß jeder je sein verschiedenes Werk hat und verschieden zu Werke geht. Es sei nur an die Freundschaft zwischen Goethe und Schiller erinnert.

Andererseits ist nicht entscheidend, was einer treibt, sondern

wie er es tut; aber in einem bestimmten Wie kann er nur existieren, wenn er ein Was ergriffen hat, das durch das Weltliche durchwaltet werden soll. Immer aber ist das Sein bei Gemeinsamem wesentlich für das Miteinander.

Freilich ist damit die Interpretation des Wesens des Miteinanders nicht erschöpft; in welcher Richtung sie auszuarbeiten ist und uns noch beschäftigen wird, wurde schon deutlich. Das Seiende qua Mensch ist solches, das sein »Da« mit sich bringt, die Offenbarkeit, innerhalb deren zuerst das Dasein ausdrücklich zu sich selbst sich verhalten und in den verschiedenen Weisen es selbst sein kann. Selbst und Ich sind nicht das Gleiche. Dieses Selbstsein des Daseins aber kommt wiederum nicht erst zustande durch Reflexion auf sich, auch das reflexionslose Aufgehen bei etwas ist ein Selbstsein. Daraus wird schon deutlich, daß Dasein gleichursprünglich immer schon Sein bei . . . , Mitsein und Selbstsein ist. Es bleibt die Frage nach der Einheit dieser und noch anderer Wesensbestimmungen.

Für unsere nächste Absicht muß es genügen, durch die vorläufige, aber immer auf das Ganze orientierte Interpretation des Miteinander die Seinsart des Zusammenseins von Dasein und und Dasein gegenüber dem Zusammen-Vorhandensein zweier Dinge verdeutlicht zu haben, die zwei extreme Arten des Seins bilden.

Gänzlich ausgeschaltet bleibt die Frage nach dem Wesen des »Lebens«, der »Tierheit«, des pflanzlichen Seins. Wenn wir ganz ehrlich sind, so wissen wir heute nicht einmal, wie wir eigentlich diese Frage stellen sollen, ganz abgesehen von der Antwort.

FÜNFTES KAPITEL

Der Wesensbereich der Wahrheit und das Wesen der Wissenschaft

§ 21. Zusammenfassung der Interpretation der Wahrheit

Der Unterschied der Seinsart von Dasein und Vorhandenem sollte deutlich werden, um zu zeigen, daß entsprechend der Verschiedenheit der Seinsart die entsprechende Wahrheit über das betreffende Seiende verschieden ist. Das Wesen der Wahrheit wurde erfragt, um die Frage zu beantworten: Was ist Wissenschaft? Nun ergab sich das Merkwürdige, daß sich uns diese zweite Frage mit der ersten mit beantwortete. Wir fanden bezüglich der Zuordnung von Wahrheit und Seiendem (vertreten durch Dasein und Vorhandenes) eine Reihe von wesentlichen Einsichten, die uns zugleich einen ersten Einblick in das Wesen der Wahrheit überhaupt verschaffen.

Wir fassen das Bisherige in acht Thesen zusammen:¹

1. Wahrheit ist dem Vorhandenen so zugeordnet, daß sie diesem Seienden zukommen kann, aber nicht muß, in keinem Falle aber zum Wesensbestand des Vorhandenen gehört. Die Unverborgenheit von Seiendem aber, das die Seinsart der Vorhandenheit hat, nennen wir Entdecktheit.

2. Wenn Vorhandenes unverborgen ist, d. h. wenn Entdecktheit faktisch existiert, dann geschieht es nur so, daß ein entdeckendes Dasein existiert, d. h. Seiendes, zu dessen Seinsverfassung es gehört, erschlossen, d. h. ein Da zu sein. Das Dasein ist Seiendes, das von sich aus unverborgen ist. Diese Unverborgenheit des Daseins nennen wir Erschlossenheit.

¹ Im voraus noch einmal erinnern: Wahrheit ist Unverborgenheit, Offenbarkeit von Seiendem, von welcher Seinsart dieses immer sein mag.

3. So ergeben sich zwei Grundweisen von Unverborgenheit des Seienden, Wahrheit als Erschlossenheit und als Entdecktheit. Sie sind auch dem in ihm offenbaren Seienden in ganz verschiedener Weise zugeordnet.

4. Diese Verschiedenheit der Zuordnung von Wahrheit in Bezug auf Dasein und Vorhandenes geht darauf zurück, daß auch die Wahrheit des Vorhandenen, Entdecktheit, in der Erschlossenheit gründet, die ihrerseits zur Seinsverfassung des Daseins gehört. Entdecktheit von Vorhandenem ist nur möglich in eins mit, d. h. als zugehörig zur Erschlossenheit eines Daseins.

5. Weil aber Da-sein wesenhaft erschlossenes ist, muß das Zusammen von Dasein und Dasein je ein Miteinander sein. Dasein ist qua Da-sein wesenhaft Mitsein mit . . . Erst auf dem Grunde dieses Mit des je einzelnen Daseins sind die verschiedenen Weisen des Zueinander, Füreinander, Gegen- und Ohneeinander möglich.

6. Weil aber die Entdecktheit wesensmäßig je erschlossene ist (und nur so sein kann, was sie ist), ist Unverborgenheit des Vorhandenen etwas, was das Dasein notwendig immer schon weg gegeben hat. Entdecktheit ist in der Offenheit des Daseins geteilt mit . . ., auch ohne daß ein Teilhaber faktisch zugegen ist.

Durch die in diesen sechs Thesen zusammengezogene Interpretation der Wahrheit werden wir instand gesetzt, das Wesen der Wahrheit schon grundsätzlicher, wenngleich immer noch nicht hinreichend radikal und universal zu bestimmen. Wir formulieren diese Bestimmungen in zwei weiteren Thesen:

7. Das Dasein ist wesenhaft in der Wahrheit. (Vgl. unten S. 204f.)

8. Die Wahrheit existiert, d. h. ihre Seinsart ist die Existenz und das ist die Weise, in der so etwas wie Dasein ist.

Beide Thesen gehören aufs innigste zusammen, besagen aber nicht dasselbe. Zunächst sind sie nur so weit zu erläutern, als es für die nächste Absicht gefordert ist, um dann sogleich die Wesensbestimmung der Wissenschaft zu versuchen.

Ad 7. Der Satz kann zunächst bedeuten: Das Dasein ist im

Besitz der Wahrheit, im Besitz der letzten und ersten entscheidenden Erkenntnisse. Doch das ist nicht gemeint. Die These soll nichts darüber sagen, was das Dasein an Wahrheiten faktisch besitzt, sondern darüber, daß die Seinsverfassung des Daseins der Ort des Wesens von Wahrheit ist. Die Wahrheit bedeutet hier nicht das entscheidende Wahre und alles Wahre zusammen, sondern soviel wie Wesen der Wahrheit qua Unverborgenheit. Der Satz meint: Das Dasein hält sich als solches in Unverborgenheit von Seiendem, zu welchem Seienden zumindest Vorhandenes, Zuhandenes, anderes Dasein und das jeweilige Dasein als eigenes gehört. Aufgebrochenheit des Da, Unverborgenheit von Seiendem gehört zum Wesen des Seins dieses Seienden.

Damit ist noch nicht gesagt, in welcher Weise dieses grundsätzlich mit der Existenz von Dasein offenbare Seiende eigens erfaßt oder auch nur in seiner Seinsart ausdrücklich unterschieden und geschieden ist. Daher ist mit dem Satz als einer Wesensaussage nichts darüber ausgemacht, welche bestimmten Wahrheiten, in welcher Weise und in welcher Rechtfertigung und Einsicht gewonnen sind.

Bei dieser Gelegenheit können wir uns kurz die Zweideutigkeiten notieren, die im Begriff »Wahrheit« liegen und oft die Diskussionen irreführen. Erstens kann die Wahrheit heißen: die Wahrheit über etwas, d.h. eine Wahrheit, das Wahre darüber. Zweitens kann die Wahrheit auch heißen: alles, was es an Wahrem gibt, das Ganze des Wahren. In dieser Bedeutung ist das Wort genommen, wenn man sagt: Gott ist die Quelle aller Wahrheit. Drittens besagt die Wahrheit das Wesen des Wahren als Wahren. In diesem dritten Sinn gebrauchen wir das Wort Wahrheit, wenn wir sagen, das Dasein ist seinem Wesen nach in der Wahrheit.

Der Satz könnte aber ferner bedeuten: Das Dasein ist in der Wahrheit und demnach außerhalb des Irrtums. Auch diese Interpretation des Satzes trifft nicht seine Meinung. Weder sagt der Satz, das Dasein sei faktisch außerhalb des Irrtums, noch

gar, das Dasein könne seinem Wesen nach nicht irren. Vielmehr bringt der Satz gerade allererst die Bedingung der Möglichkeit von Irrtum und Un-wahrheit zum Ausdruck. Denn nur ein solches Seiendes, das von Hause aus sich in Unverborgenheit hält, nur einem solchen kann etwas verborgen bleiben.

Aber Verborgenheit als Gegenphänomen zu Unverborgenheit qua Wahrheit ist ihrerseits noch nicht notwendig Un-wahrheit qua Irrtum; gleichwohl müssen wir einen wesentlichen Begriff von Un-wahrheit festhalten, wonach Un-wahrheit qua Verborgenheit so viel besagt wie Nicht-Unverborgenheit. Gegenüber diesem allgemeinen Begriff von Un-wahrheit gilt es nun, den spezifischen im Sinne von Falschheit, Irrtum, Lüge und Verlogenheit zu bestimmen. Denn in der gewöhnlichen Bedeutung besagt Un-wahrheit nicht nur das Fehlen von Unverborgenheit, d. h. Verborgenheit, sondern Un-wahrheit ist eine mangelhafte Unverborgenheit, d. h. eine solche, die sich als Unverborgenheit von etwas ausgibt und dafür gehalten wird, aber keine ist. Un-wahrheit in diesem engeren Sinne tritt immer auf mit dem Anspruch auf Wahrheit als Unverborgenheit, und darin liegt ihr Schein. Aber auch diese Un-wahrheit ist wiederum nicht notwendig Lüge, d. h. die Unwahrheit braucht nicht notwendig als solche und in Absicht auf Täuschung und gegen besseres Wissen mitgeteilt zu werden. Die Lüge wiederum ist nicht gleichbedeutend mit Verlogenheit. Aber gerade diese Möglichkeit des Un-wahr-seins macht deutlich, wie Verlogenheit als ein spezifisches Verbergen notwendig Offenbarkeit, Unverborgenheit voraussetzt. Denn der Verlogene verbirgt ja nicht einfach, er enthält nicht nur den anderen die Wahrheit vor; er führt auch nicht etwa nur faktisch zu Unwahrheit, sondern er legt es gerade darauf an, sich als solchen zu geben, der Wahrheit bringt, macht sich offenbar als solchen.

Alle die unter sich noch verschiedenen Phänomene von Un-wahrheit wie Falschheit, Irrtum, Täuschung, Lüge, Verlogenheit sind nur möglich, weil Dasein überhaupt im Sein des Da Offenbarkeit mit sich bringt, und das besagt: in der Wahrheit

ist. Wenn nun aber dem menschlichen Dasein verschiedene Möglichkeiten der Existenz zukommen, dann muß sich auch die Art und Weise, wie das Dasein in der Wahrheit ist, aus der jeweiligen Existenz mit bestimmen. Wenn Dasein existiert, ist es als solches in der Wahrheit, der Unverborgenheit, faktisch in der Wahrheit und Unwahrheit zugleich. Seiendes ist immer schon offenbar geworden, und dieses jeweils im Ganzen, mag der Umkreis noch so eng und die Art der Bestimmungen offenbar noch so roh und ungegliedert sein.

Ad 8. Die Wahrheit existiert. Die Wahrheit selbst hat daher die Seinsart des Daseins; sofern diese als Existenz bestimmt wird, müssen wir sagen: Unverborgenheit kann nur sein, was sie ist, als existierende. Doch ist Wahrheit nicht in den Sätzen, in Sätzen, die gelten? Wahre Sätze, sagt man seit Lotze, gelten unabhängig von dem, der sie anerkennt. Wahrheiten sind etwas an sich. Es gibt Seiendes an sich und Wahrheiten an sich, oder wo Seiendes an sich geleugnet wird, gelten diese (Wahrheiten an sich) als Ersatz, obzwar dunkel bleibt, woher sie die Geltung beziehen. Wahre Sätze gelten, aber das sagt nicht, daß Wahrheit gilt. Vielmehr ist es umgekehrt: Weil Sätze nicht ursprünglich wahr sind, deshalb ist »Geltung« auch nicht die ursprüngliche Seinsart der Wahrheit, sondern Wahrheit gilt nicht bloß und nicht primär, sie existiert. Nur weil Wahrheit qua Offenbarkeit (Erschlossenheit) des Daseins in der Seinsart dieses Seienden existiert, ja Existenz mit ausmacht, nur deshalb können auch Aussagen über das Seiende wahr sein, und nur deshalb wiederum können wahre Sätze gelten. Von wahren Sätzen und Geltungen an sich zu reden, ist sinnlos und oberflächlich. Wenn kein Dasein existiert, gibt es auch keine Wahrheit, aber ebenso wenig Unwahrheit. Dann ist die absolute Nacht, in der, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sind, ja, genau besehen, ist selbst das nicht möglich.

Wenn aber so die Wahrheit mit der Existenz des menschlichen Daseins überhaupt steht und fällt und wenn sich überdies nach der 7. These — die Art und Weise, wie Wahrheit existent

wird, je aus dem Dasein mit bestimmt, wird dann Wahrheit nicht eine bloße Angelegenheit des Menschen, mag man nun dessen Sein qua Subjekt oder als Dasein fassen? Wird dann nicht der Mensch das Maß aller Dinge? Ist die These »Wahrheit existiert, hat die Seinsart des Menschen« nicht gleichbedeutend mit dem Satze, den schon der Sophist Protagoras ausgesprochen hat und von dem uns Platon in seinem Dialog Theätet (152a) berichtet, wenn er dort Sokrates sagen läßt: *φησὶ γάρ ποῦ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.*² »Es sagt dieser Protagoras: aller Dinge Maß ist der Mensch, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind.«

Der Mensch als das Maß dessen, was und wie die Dinge sind – ist damit die Wahrheit nicht menschlicher Willkür und menschlichem Geschmack preisgegeben? Muß diese von den Griechen gezogene Konsequenz nicht gerade unsere Interpretation der Wahrheit treffen, die wir uns doch an der ursprünglichen Bedeutung des antiken Wortes orientieren? Allein gerade der rechtverstandene Sinn von Wahrheit qua Unverborgenheit macht diese Bedenken zunichte. Denn Dasein »ist« wesenhaft in der Unverborgenheit, heißt eben: Es kann gerade nur sein, sofern es sich zum Seienden verhält, das sich in der Unverborgenheit bekundet. Gerade weil Dasein in der Wahrheit ist, d. h. bei und zu offenbarem Seienden, wird allein eine Bindung an Seiendes möglich und notwendig.

Überdies erwähnten wir gleich bei der Einführung dieses Begriffes von Wahrheit, daß die Griechen selbst nicht vermochten, die Grundeinsicht, die sich in der Wortschöpfung *ἀλήθεια* ausprägt, festzuhalten und in ihrem Wesensgehalt auszuarbeiten. Vielmehr ist gerade der angeführte Satz des Protagoras ein eindringliches Beispiel dafür, wie sich bei der Interpretation der Wahrheit die Orientierung an den physiologischen und psycho-

² Platonis Opera. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii e typographico Clarendoniano 1899 sqq. Tomus I.

logischen Vermögen des Menschen dazwischen drängte, d.h. prinzipiell: Die Griechen vermochten nicht – trotz der großen Einsichten von Platon und Aristoteles – das Wesen von Wahrheit so weit zu klären, daß nun dieses geklärte Wesen der Wahrheit dazu führte, gerade von ihm aus den Begriff des Menschen und seines Wesens entsprechend zu bestimmen. Vielmehr gerät umgekehrt die Interpretation des Wesens der Wahrheit, wie wir zeigten, in die Bahn einer psychologischen Erklärung im weitesten Sinne.

Die Thesen »Dasein ist in der Wahrheit« und »Wahrheit existiert«, besagen nicht eine schlechte Relativierung der Wahrheit auf den Menschen, sondern umgekehrt: sie stellen den Menschen seinem Wesen nach vor das Seiende, dergestalt, daß er allererst – als wesenhaft erschlossenes Seiendes – sich nach solchem richten kann, was mit der Erschlossenheit seines Da notwendig offenbar geworden ist. Nur wenn Dasein als erschlossen entdeckendes sich nach Seiendem richten kann, kann es darüber angemessen aussagen. Aus dieser Klärung des ursprünglichen Wesens der Wahrheit wird ersichtlich, was das ursprünglich andere ist: Erschlossenheit des Da –, und daß und wie Aussage-wahrheit darin gründet. Die Aussage über . . . wird ermöglicht durch das Sein bei Vorhandenem, entdeckend Vorhandenes, durch erschlossenes Da-sein als aussagendes. Die wesenhafte Zugehörigkeit der Wahrheit qua Unverborgenheit zum Dasein verbürgt eine mögliche Objektivität der Wahrheit. Freilich gibt es eine und zwar sehr wesenhafte Relativität der Wahrheit, die die Objektivität nicht gefährdet, im Gegenteil, gerade den Reichtum und die Mannigfaltigkeit objektiver Wahrheit ermöglicht.

Nur weil das Dasein wesenhaft in der Wahrheit ist, kann es Aussagen über Seiendes vollziehen. Der Ort der Wahrheit ist nicht der Satz, sondern umgekehrt: Der Satz hat seinen Ort, seine innere Möglichkeit in der »Wahrheit« qua Unverborgenheit des Da. Nicht der Satz ist der Ort der Wahrheit, sondern die Wahrheit ist der Ort des Satzes. »Ort« ist das, wodurch die innere

Möglichkeit bestimmt wird. So ergibt sich die Rückführung des traditionellen Wahrheitsbegriffs, der Satz Wahrheit, auf die ursprüngliche Unverborgenheit des Daseins, die wir kurz die Erschlossenheit nannten.

Daß dem so ist, muß sich daran bewähren, ob und wie es nun gelingt, aus der gewonnenen Wesensbestimmung der Wahrheit heraus den Begriff der Wissenschaft zu umgrenzen. Diese Interpretation des Wesens der Wissenschaft muß derart sein, daß sie uns zu einem wirklichen Verständnis dessen verhilft, was in der anfangs gekennzeichneten Krisis der Wissenschaft an ungeklärten Fragen sich verbirgt: Es war gerade das mögliche Verhältnis der Wissenschaft zur Existenz des Menschen, des Einzelnen und der geschichtlichen Kulturgemeinschaft.

§ 22. Die Bestimmung des Wesens der Wissenschaft aus dem ursprünglichen Wahrheitsbegriff

Wir gingen aus von der herrschenden Definition der Wissenschaft: Sie ist ein Begründungszusammenhang wahrer Sätze, die gelten, ein Zusammenhang von Wahrheiten, sofern eben Wahrheit gleichbedeutend ist mit einem wahren Satz. Wissenschaft ist eine Art von Wahrheit. Wir haben diese Kennzeichnung festgehalten, aber so, daß wir nun fragen, was Wahrheit selbst besage und ob Wahrheit primär Satz Wahrheit sei. Nun ergab sich: Das Wesen der Wahrheit ist Unverborgenheit von Seiendem, und diese Unverborgenheit gehört zur Existenz des Daseins. Nur weil Wahrheit im ursprünglichen Sinne Unverborgenheit des Daseins ist, kann sie im abgeleiteten Sinne auch eine Bestimmung der Aussage über das Seiende werden, welche Aussagen das Dasein in seinem Sein bei, zu und mit Seiendem vollzieht.

So ergibt sich zunächst in einer rein vorgreifenden Überlegung: Wenn Wissenschaft überhaupt in irgendeiner Weise eine Art von Wahrheit ist, Wahrheit als Unverborgenheit jedoch zur

Wesensverfassung des existierenden Daseins gehört, dann ist Wissenschaft im ursprünglichen Sinne notwendig solches, was zur Existenz des Daseins gehört. Das besagt: Wissenschaft ist nicht nur beiläufig und nachträglich auch noch auf menschliches Dasein bezogen, auch nicht nur durch das menschliche Dasein hervorgebracht, sondern sie ist als eine Art von Wahrheit eine Wesensbestimmung des Daseins; sie bedeutet nichts anderes als eine besondere Art und Weise des In-der-Wahrheit-seins. Damit ist nicht gesagt, daß jedes Dasein als solches notwendig Wissenschaft treiben müßte. Wissenschaft gehört zur Existenz des Menschen, besagt: Die innere Möglichkeit, nicht erst die faktische Hervorbringung von Wissenschaft gründet im Wesen der Wahrheit als einem Wesensbestandstück der Seinsverfassung des Daseins. Zum Wesen dieser inneren Möglichkeit gehört, daß die Wissenschaft selbst wieder eine freie Möglichkeit des Daseins ist, d.h. nicht schlechthin notwendig; denn es ergab sich: In der Wahrheit sein ist wesenhaft und durch dieses ist schon Seiendes offenbar. Wahrheit besagt Unverborgenheit des Da-seins, Wissenschaft eine Art von Wahrheit. Also ist Wissenschaft eine Art der Unverborgenheit des Daseins, d.h. ein Wie der menschlichen Existenz. Hierdurch ist grundsätzlich der Horizont gewonnen für eine Interpretation der Wissenschaft aus der Existenzverfassung des Daseins oder kurz, für einen existenzialen Begriff der Wissenschaft. Die unverstandene Tendenz nach einer solchen Klärung der Idee der Wissenschaft ist es aber, was die Krisis der Wissenschaft im Grunde hervorruft und durchherrscht.

Es gilt jetzt, diesen existenzialen Begriff der Wissenschaft auszuarbeiten, um durch die Ausarbeitung des Begriffes der Wissenschaft in dieser selbst an eine Grenze zu stoßen, um konkret zu sehen, daß die Wissenschaft gerade, um das zu sein, was sie ihrem Wesen nach sein kann, schon und noch etwas mehr, etwas anderes und Ursprünglicheres sein muß. Dieses andere weist sich als Philosophie aus. Wir vergleichen also nicht, wie schon betont, Wissenschaft und Philosophie als feste Größen,

sondern in der und durch die Wesensinterpretation der Wissenschaft stoßen wir auf die Philosophie.

Die folgende Wesensinterpretation ist zwar eine prinzipielle, ja, der Absicht nach die prinzipiellste, die überhaupt möglich ist; das heißt aber nicht, daß sie in aller Hinsicht vollständig wäre. Weder soll eine allgemeine Systematik möglicher Wissenschaften entworfen werden – Systematik der Wissenschaften ist nicht eine Ordnung der vorhandenen, sondern eine freie Konstruktion der möglichen, d.h. dem Wesen nach notwendigen –, noch auch kann es sich darum handeln, alle konkreten Fragen, die in der Krisis der Wissenschaften sich aufdrängen, zu erörtern. Wohl aber muß mit Rücksicht auf diese das Entscheidende ans Licht kommen, und zwar deshalb, weil mit dem Nachweis des wesenhaften Existenzcharakters der Wissenschaft überhaupt eine Reihe von Fragen, die man sonst bezüglich des Verhältnisses des Einzelnen zur Wissenschaft zu stellen pflegt, sich von selbst erledigen.

a) Wissenschaft eine Art von Wahrheit?

Wissenschaft ist eine Art von Wahrheit. Wahrheit aber gehört wesentlich zum Dasein. Dieses existiert in der Wahrheit; Wahrheit ist existent. Wissenschaft als Möglichkeit der Existenz des Daseins ist eine Möglichkeit des In-der-Wahrheit-seins. Wahrheit des Daseins ist Unverborgenheit, und zwar in eins Erschlossenheit und Entdecktheit; mit der Existenz von Dasein ist Seiendes offenbar, aber nicht Beliebiges, sondern Vorhandenes im weiteren Sinn, »Natur«, auch Zuhandenes, Dasein und Mitdasein, all dieses Seiende aber immer in gewisser Weise im Ganzen. Faktisch ist dieses Ganze in seiner Ganzheit verschieden bestimmt, oft auch unbestimmt gelassen, aber auch in dieser Unbestimmtheit gerade in charakteristischer Weise da. Das offenbare Seiende selbst nun ist nicht notwendig schon unterschieden nach den verschiedenen Arten des Seins, auch hier ist alles offenbare Seiende unbestimmt, indifferent unter

sich. Aber so ist alles Seiende vom Ganzen her, das selbst unbestimmt bleibt, durchstimmt. Unbestimmtheit ist eine eigene Bestimmtheit (Mana-Vorstellung).

Ferner kann das Seiende jeweils ganz verschieden weit und in je verschiedenen Stufen der Klarheit und Deutlichkeit offenbar sein, und all das vor aller Wissenschaft. Denn sofern Dasein existiert, ist schon Seiendes im Ganzen offenbar. Weil Wissenschaft nur eine bestimmte freie Möglichkeit des Daseins ist, und zwar eine solche, deren Vollzug unter bestimmten Bedingungen steht, erwächst Wissenschaft immer nur und schon auf dem Grunde einer mit dem Dasein schon existenten Offenbarkeit des Seienden. Wenn wir daher von vor-wissenschaftlicher Wahrheit sprechen, so meinen wir damit nicht irgendwelche zerstreute, rohe und nicht streng begründete Kenntnisse. Das Vor in vorwissenschaftlich bezeichnet auch nicht einfach einen geringeren Grad von Wahrheit, als sei die wissenschaftliche Wahrheit ohne weiteres die höhere, sondern der Titel »vorwissenschaftlich« besagt im Lichte des herausgestellten Wahrheitsbegriffes, daß das Dasein schon vor der Wissenschaft in der Wahrheit ist. Vorwissenschaftliches Dasein ist dem wissenschaftlichen notwendig vorgeordnet, aber nicht untergeordnet, im Gegenteil, es gibt dem wissenschaftlichen erst den Grund. Vorwissenschaftliche Wahrheit drückt gerade aus, daß Wissenschaft keine existenzielle Notwendigkeit ist, daß durch die Wissenschaft die Existenz des Menschen weder primär noch einzig bestimmt sein könnte.

Vor wissenschaftliches Dasein ist solches, das noch nicht durch Wissenschaft hindurchgegangen ist; wissenschaftliches Dasein solches, was durch Wissenschaft bestimmt ist, was nicht heißt, daß es je selbst als einzelnes die Wissenschaft als solche kennt oder sie gar ausdrücklich betreibt. Unser heutiges europäisch-abendländisches Dasein ist ein wissenschaftliches, sofern die Unverborgenheit des Seienden mit durch wissenschaftliche Erkenntnisse bestimmt und geprägt ist. Auch das Dasein eines heutigen nicht wissenschaftlich gebildeten Menschen ist in die-

sem Sinne ein wissenschaftliches. Der sogenannte Radiobastler arbeitet z.B. mit bestimmten Apparaten zu bestimmten Zwecken, ohne daß er eine Ahnung davon hat, was da eigentlich vorgeht. Oder wenn ein aufgeweckter Bauer etwa Lust hat, das Nibelungenlied zu lesen, und man ihm eine sogenannte gute Ausgabe davon verschafft, so ist die Art und Weise, wie er an dieses Werk herankommt, eine wissenschaftliche, durchgegangen durch philologische Arbeit. Auch das heutige Verständnis des christlichen Glaubens ist durch eine von den Wissenschaften beeinflusste Theologie hindurchgegangen.

b) Vorwissenschaftliches und wissenschaftliches Dasein

Wissenschaftliches Dasein heißt demnach: Dasein, dessen Unverborgenheit des Seienden mit bestimmt ist durch wissenschaftliche Erkenntnis, ohne daß diese Bestimmtheit der Unverborgenheit als solche erkannt oder auch nur bekannt ist, geschweige denn von dem betreffenden Dasein selbst gewonnen ist. Vorwissenschaftliches und wissenschaftliches Dasein deckt sich also ganz und gar nicht mit dem Unterschied von primitivem und nicht primitivem Dasein, ganz abgesehen davon, daß dieser letztgenannte Unterschied selbst noch mehrdeutig ist. Primitiv kann besagen: einfach, im Unterschied von kompliziert; das ist aber nicht gleichbedeutend mit niedriger und höherer Kultur, mit Barbarei und Bildung. Primitives Dasein kann sehr wohl einen höheren Rang und eine eigene Echtheit und Ursprünglichkeit haben und braucht nicht barbarisch zu sein. Umgekehrt kann nicht-primitives, verwinkeltes Dasein sehr wohl barbarisch und unecht dazu sein. Diese beiden selbst sich nicht deckenden Unterschiede von einfach und verwickelt, barbarisch und gebildet decken sich auch nicht mit vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Dasein in dem besonderen Sinne. Wissenschaftliches Dasein ist nicht notwendig schon gebildetes, es braucht auch nicht ein verwickeltes zu sein. Wissenschaftliches Dasein ist demnach nicht notwendig

solches von hohem Rang und schließt Barbarei nicht aus. Trotz der Wissenschaft oder sogar vielleicht gerade mit ihrer Hilfe hat sich heute bei uns eine namenlose Barbarei breitgemacht, die vielleicht die wenigsten spüren, weil die meisten sich in ihr wohl fühlen. Man braucht nicht gerade die Postkutsche zurückzuwünschen, um sehen zu können, was die ohne Wissenschaft unmögliche Technik heute an innerer Verrohung und Geschmacksverderbnis leistet.

Unser heutiges faktisches Dasein ist ein wissenschaftliches, und wir können diese Wissenschaftlichkeit nicht mehr aus unserem Dasein austreichen. Das besagt freilich nicht, wir seien rettungslos den üblen Folgen preisgegeben oder es sei ein vorwissenschaftliches Dasein zurückzuwünschen. Denn auch dieses birgt in sich die Möglichkeit von Barbarei und Bildung, sofern eben wissenschaftliche Ausbildung immer noch nicht notwendig Bildung besagt. Schon aus diesen Bemerkungen wird deutlich, daß Wissenschaft als solche nicht notwendig schon auch eine Erhöhung des menschlichen Daseins mit sich bringt, ja daß Wissenschaft, weil sie eine Möglichkeit des Daseins ist, notwendig so oder so sein, so oder so sich auswirken kann.

Das Faktum, daß unser heutiges Dasein ein wissenschaftliches ist, bedingt aber freilich die Art und Weise, wie wir zur Erkenntnis und Interpretation des vorwissenschaftlichen Daseins gelangen. Wenn wissenschaftliches Dasein nur möglich ist auf dem Grunde des vorwissenschaftlichen, dann liegt dieses auch notwendig immer noch im wissenschaftlichen Dasein, sofern eben die Wissenschaft als eine Art von Wahrheit die Unverborgenheit des Daseins zu einer andersartigen wandelt. Wo die grundsätzlichen Grenzen einer solchen Wandlung liegen, wird sich zeigen. Für die Erkenntnis des vorwissenschaftlichen Daseins aber muß der Weg der Rekonstruktion gewählt werden. Was Rekonstruktion und Konstruktion überhaupt hier besagt, ist jetzt nicht zu erörtern. In jedem Falle ist aber eine Rekonstruktion des vorwissenschaftlichen Daseins nicht schon dadurch gewonnen, daß Berichte über primitives Dasein in

einer verallgemeinernden Form vorgestellt werden, nicht nur weil primitiv mit vorwissenschaftlich sich nicht deckt, sondern weil auch dort, wo es sich decken könnte, die Berichte, schon die Art des Fragens und der sprachlichen Wiedergabe bereits heutiger Interpretation unterliegen, d.h. wissenschaftlich mitbestimmt sind.

Die Interpretation des vorwissenschaftlichen Daseins ist überhaupt keine empirische Frage der Prähistorie, sondern ethnologische Berichte und mythologische Überlieferung sprechen nur dann ihre Sprache, wenn schon zuvor die Wesensart des Daseins bestimmt ist, von dem sie Kunde geben. Dafür sind sie allerdings unentbehrliche Fingerzeige.

Bei der Frage nach der Wesensverfassung des vorwissenschaftlichen Daseins muß ferner geschieden werden zwischen der Auffassung, die ein solches Dasein von sich selbst hat, und derjenigen Auffassung, die sich durch eine rekonstruierende Interpretation ergibt. Für diese gehört jene mit zum Gegenstand als die zum vorwissenschaftlichen Dasein gehörige und zwar ausdrückliche Selbstausslegung. Für uns kann es sich hier natürlich nicht um eine ausführliche Aufrollung dieses Problems handeln, sondern lediglich um eine Kennzeichnung einiger Hauptzüge des vorwissenschaftlichen Daseins, das uns zur Abhebung dienen soll.

Wir verstehen unter vorwissenschaftlichem Dasein solches, dessen Wahrheit (Unverborgenheit) grundsätzlich nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis mitbestimmt wird. Damit ist nicht gesagt, daß solches Dasein nicht über Kenntnisse und Erkenntnisse verfügte, im Gegenteil, es hat solche ganz ursprünglicher Art. Entdeckt ist – in dem Sinne, wie wir den Terminus gebrauchen – das Land in der Feldbestellung, das Meer in der Schifffahrt; Landbestellung wie Schifffahrt vermitteln Kenntnisse der Witterung, der Jahreszeiten, Sternenkunde, Zeitrechnung. Gleichfalls gehört zum Dasein die Heilkunst des Menschen; alles ist in der direkten Auseinandersetzung des Daseins mit dem Seienden erwachsen, an das es sich qua Dasein

immer schon verwiesen sieht. Was so zunächst aufgezählt wurde, ist weder das erste noch das einzige; vordem und alles durchwaltend ist das Ganze des Seienden in einer Mythologie offenbar, die über Weltlauf und Menschenschicksale Kunde gibt. Diese Kunde besteht nicht in gewissen Kenntnissen und Sätzen, sondern findet ihre primäre Konkretion in Kultus und Opfer. Von dieser mythischen Grundauffassung des Daseins im Ganzen sind in der Frühzeit auch alle übrigen Verhaltensweisen und Arten des Entdeckens von Seiendem wie Feldbestellung, Schifffahrt, Heilkunst, Sternkunde durchherrscht. Diese spezifische vorwissenschaftliche Erschlossenheit des Daseins ist immer auch schon zum Wort gekommen, hat sich im Wort ausgesprochen, *μῦθος*, und schafft sich als solches auch schon eine eigene Form der Überlieferung, vor aller Historie als Wissenschaft von der Geschichte. Imgleichen steht das, was wir Kunst nennen, ganz im Dienste dieser Daseinsbestimmung und -auslegung. Ferner ist das Miteinandersein in Sippe und Stamm geregelt durch sakralen Brauch; Geburt, Tod und Fortleben finden ihre Auslegung aus dem so erschlossenen Ganzen des Seienden.

So ist im vorwissenschaftlichen Dasein Vorhandenes, Zuhandenes, Mitdasein anderer, Selbstdasein offenbar, und all das durchwaltet vom Seienden im Ganzen und seinen je verschieden gefaßten mythischen Mächten (vgl. Mana-Vorstellung). Das vorwissenschaftliche Dasein hat so seine spezifische Wahrheit. Wenn nun Wissenschaft eine Art von Wahrheit ist und wenn sie vorwissenschaftliche Wahrheit voraussetzt, so muß sich mit ihr und durch sie ein Wandel der Wahrheit vollziehen. Das Wesen der Wissenschaft wird demnach sichtbar, wenn wir den Umschlag vom vorwissenschaftlichen Dasein zum wissenschaftlichen ins Auge fassen. Wenn wir nach diesem Umschlag als einem Wandel der Wahrheit des Daseins fragen, dann fragen wir nach der Entstehung der Wissenschaft. Doch untersuchen wir nicht, wie einzelne Wissenschaften im Verlaufe der Geschichte entstanden sind und sich ausgebildet haben. Wir fragen auch

nicht historisch nach den faktischen Veranlassungen, Motiven und den verschiedenen Stadien der faktischen Ausbildung einer Wissenschaft, ebenso wenig wie nach den Ursachen des faktischen Stehenbleibens oder gar des Verfalls einzelner Disziplinen

Nach der Entstehung der Wissenschaft fragen, heißt für uns jetzt: Was gehört zur inneren Möglichkeit dessen, was wir Wissenschaft nennen? Was muß notwendig geschehen, damit Wissenschaft werden kann, ganz abgesehen davon, wie sie faktisch im einzelnen gerade ist?

Dieser Umschlag vom vorwissenschaftlichen Dasein zum wissenschaftlichen läßt sich scheinbar leicht bestimmen; wir brauchen nur Ausgangs- und Endstellung dieses Geschehens miteinander zu vergleichen, d. h. was uns am nächsten liegt, das vorwissenschaftliche Dasein von unserem wissenschaftlichen aus abzuschätzen. Wenn wir auch das vorwissenschaftliche Dasein nur in der Rekonstruktion gewinnen, so verfügen wir doch über das wissenschaftliche, sofern wir selbst in unserem faktischen Dasein als ein solches bestimmt sind. Aber hier schleicht sich leicht eine Täuschung ein. Denn damit, daß unser Dasein faktisch durch die Wissenschaft bestimmt ist, ist ja noch nicht verbürgt, daß wir auch wüßten und begriffen, was Wissenschaft heißt. Das, was wir heute so nennen, mag in der Tat echte Wissenschaft sein; doch gibt sie nicht ohne weiteres den Begriff der Wissenschaft her. Vielleicht ist eine gewisse Kenntnis der Wissenschaft erforderlich, um ihr Wesen zu bestimmen; aber diese Kenntnis reicht in keiner Weise aus. So sind wir bezüglich des wissenschaftlichen Daseins im Grunde nicht besser gestellt als hinsichtlich des vorwissenschaftlichen, ja, vielleicht liegt die Gefahr der Fehlinterpretation des Wesens des wissenschaftlichen Daseins noch näher, gerade weil wir selbst als solches bestimmt sind. Die Gefahr besteht, daß wir gewisse äußere und aufdringliche Kennzeichen der Wissenschaft für ihr Wesen halten. Wir müssen das Wesen der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Daseins nicht minder konstruieren als das des vorwissenschaftlichen Daseins.

Das ist eine merkwürdige Situation: Was wir vergleichen wollen, haben wir gar nicht; für die Betrachtung dieses Umschlags vom vorwissenschaftlichen zum wissenschaftlichen Dasein haben wir weder die Ausgangs- noch die Endstellung. Ich mache jetzt nur beiläufig auf das ganz Eigentümliche unserer Lage und unseres Vorgehens aufmerksam; wir wollen darüber nicht weiter reflektieren, sondern wirklich vorgehen und das Auffallende wagen, durch Vergleichung dessen, was wir im Grunde noch nicht haben, das zu Vergleichende gewinnen.

Bei der Vergleichung von vorwissenschaftlichem und von wissenschaftlichem Dasein liegt offensichtlich eins zutage: Das vorwissenschaftliche Dasein beruht hinsichtlich seiner Wahrheit, d. h. der Art der Unverborgenheit des Seienden, weitgehend auf naiven Irrtümern, Aberglaube, Willkür und Unbeholfenheit. Erst die Wissenschaft bringt die echte Wahrheit über das Seiende. Ein einfaches Beispiel kann das klar machen, etwa die Art und Weise, wie die Sonne entdeckt ist. Für die Griechen der Frühzeit war sie der Gott Helios, der Gott, der auf seinem feurigen Wagen durch den Himmelsraum fährt und im Okeanos versinkt. Später verliert diese Deutung an Kraft, die Sonne wird eine Scheibe, die ihre Bahn zieht. Bald zeigt sich die Scheibe als eine feurige Kugel, ein Ball, der sich um die Erde bewegt. Danach wird umgekehrt die Erde eine Kugel, die sich um die Sonne als Zentrum bewegt, und schließlich ist dieses Sonnensystem nur eines unter vielen anderen. Unsere Sonne wurde dann weitgehend durch das Sonnenspektrum erforscht.

Wo ist nun die Wahrheit? Vermag gerade die heutige Physik und Astronomie zu behaupten, sie entdecke den Kosmos so, wie er sei? Wo liegt das Kriterium dafür, daß die heutige Auffassung der Sonnensysteme die einzig wahre sei, daß sie mithin wahrer sei als die frühere und gar die mythische? Aber sprechen wir nicht auch noch vom Untergang der Sonne? Ist das nur eine Redeweise? Sehen wir sie nicht wirklich untergehen, und beherrscht diese Unverborgenheit der Sonne nicht unser alltägliches Dasein?

c) Wissenschaftliche Wahrheit

Mit welchem Recht dekretieren wir einfach, der Mythos sei Aberglaube? Wenn aber kein Recht dazu besteht, gibt es dann bezüglich des Seienden verschiedene Wahrheiten, und wie verhalten sie sich zueinander? Wenn wir zugeben bzw. grundsatzlich verstehen, daß auch im Mythos eine eigene Wahrheit liegt dann besteht offenbar zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Wahrheit kein Wesensunterschied mehr, sondern beide sind nur dem Grade nach verschieden, und zwar insofern, als in der Wissenschaft mehr Kenntnisse vorliegen, das einzelne genauer bestimmt und in seinem Zusammenhang besser begründet ist. Bei welchem Grade fängt dann aber die wissenschaftliche Wahrheit an und wo hört die vorwissenschaftliche auf? Hat nicht gerade die Wahrheit des Mythos den Vorzug einer einheitlichen Geschlossenheit, und beruht nicht seine Macht gerade mit darin, daß alles einheitlich begründet ist, während wir in manchen Wissenschaften vor lauter Tatsachen die Wirklichkeit des Seienden nicht mehr sehen?

So ist die wissenschaftliche Wahrheit weder die einzige noch die höchste. Auch kann das Wesen dieser Wahrheit nicht darin liegen, daß in ihr eine möglichst große Masse von Tatsachen offenbar wird und daß die Bestimmung derselben einen hohen Grad von Genauigkeit bei sich führt. Durch solche Vergleiche kommen wir nicht zum Wesen der Wissenschaft und zur Kennzeichnung des Wesens des wissenschaftlichen Daseins; wir sehen höchstens, daß ihm gar nicht ohne weiteres die Auszeichnung zukommt, die man ihm auf dem Boden eines gewissen Aufklärertums beimessen möchte.

Aber wie sollen wir anders in das Wesen der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Daseins Licht bringen? Wissenschaft ist eine Art von Wahrheit; diese gehört zum Dasein. Sofern dieses existiert, ist es in der Wahrheit. Wenn wir diese Idee der Wahrheit festhalten, Wissenschaft also als eine Art des In-der-Wahrheit-seins nehmen, stoßen wir sofort auf etwas Bekanntes

Wissenschaft ist eben eine besondere Einstellung. Wir wissen seit der Antike, daß die Wissenschaft eine sogenannte theoretische Einstellung ist – theoretisch im Unterschied zu praktisch. Theorie und Praxis besagen: Bloßes Denken und Spekulieren auf der einen Seite – Durchführung und Anwendung des Gedachten und Erkannten auf der anderen.

Wissenschaft ist aber nicht nur eine bloße Verhaltensweise, sondern eine mögliche Grundhaltung der menschlichen Existenz, ein βίος, θεωρητικός βίος. Weil von hier aus nicht nur die Idee der abendländischen Wissenschaft, sondern auch die der Philosophie wesentlich bestimmt ist, müssen wir genauer erörtern, was die Antike hierunter verstand – freilich hier nur das Allerwesentlichste für unsere besondere Absicht. Eine umfassendere Erörterung hätte eine Reihe in sich zusammenhängender Fragen zu beantworten.

§ 23 *Wissenschaft als mögliche Grundhaltung der menschlichen Existenz. Βίος θεωρητικός – vita contemplativa*

In der Blutezeit der antiken Kultur stellt die theoretische Haltung das höchste Lebensideal dar, das sich dann auf das Werden der ganzen abendländischen Wissenschaft auswirkte; daher ist, solange diese existiert, dieser βίος »lebendig«. Dieses Lebensideal drangte immer wieder zu einer Erneuerung – nur ist die Frage »wie?« und ob es hinreichend interpretiert wurde.

Wenn unser heutiger Wissenschaftler bewußt ein anderer geworden ist, wenn er sich vom Ursprung entfernt hat, wenn wir auch gar nicht mehr vorbereitet sind zur Interpretation der Antike, dann muß es den größten Bedenken begegnen, wenn versucht wird, dieses Lebensideal in einem sogenannten Neuhumanismus wieder zu erneuern. Es bleibt eine kraftlose Angelegenheit von Gelehrten, die sich vielleicht um eine Zeitschrift scharen (»Antike«), aber es reicht nicht in die Wurzeln heutiger Existenz; im Gegenteil, man will der Abgründigkeit

des heutigen Daseins aus dem Wege gehen, statt die freien Rufe zu hören oder erst das Gehör dafür zu bilden.

Der βίος θεωρητικός als Problem erfordert mehrere Fragen: 1. Wie entstand diese Daseinsgrundhaltung? 2. Wie vollzog sich die Selbstausslegung dieses βίος? 3. Welche Auffassung von Leben, Dasein, Existenz liegt der Entstehung und Auslegung zugrunde? 4. Wie wird dieser βίος gegen andere abgegrenzt, und welche Rangstellung hat er unter den übrigen? 5. Welches sind die besonderen metaphysischen Voraussetzungen für die Auffassung dieses βίος als des höchsten?

Im Folgenden kann aus den fünf Fragen nur die Hauptsache geklärt werden. Zuvor sind einige unumgängliche Worterläuterungen nötig, die schon Fingerzeige geben für das Sachverständnis. θεωρητικός βίος, vita contemplativa ist die betrachtende Grundhaltung des Daseins. Βίος heißt »Leben«, daher das Wort »Biologie«; von ζῶη leitet sich »Zoologie« ab. Der Mensch ist das ζῶον λόγον ἔχον, das animal rationale. Βίος und ζῶή nennen beide das Leben, aber oft hat βίος eine betonte Bedeutung: Biographie, Lebensgeschichte, »Leben« nicht im biologisch-zoologischen Sinne, sondern qua »Dasein«, Existenz. Βίος Ἰησοῦ, das »Leben Jesu« ist eine Erzählung, Darstellung der Geschichte seines Lebens. In unserem Falle geht es nicht um die Erzählung der Lebensgeschichte und nicht um diese selbst als faktische mit all ihren Vorkommnissen und Umständen, sondern um die Grundrichtung eines Daseins, sofern es durch eine wesentliche Haltung, die es sich selbst geben kann, sich bestimmt, um eine mögliche Grundhaltung menschlicher Existenz. Konstitutiv für diesen βίος ist die προαίρεσις, Anticipation, die freie Vorwegnahme einer bestimmten Möglichkeit des Daseins. Zum Dasein gehören mehrere βίοι und die Möglichkeit der Wahl zwischen verschiedenen Grundrichtungen.

Θεωρητικός, θεωρός, θεωρία verweist etymologisch auf θέα und λόγος (λόγῳ). Zunächst meint θεωρός den Zuschauer bei etwas, was einen Anblick bietet, z.B. den Festbesucher der Olympischen Spiele; θεωρεῖν ist anschauen, betrachten, im Anblick

aufgehen, im überwältigenden Anblick verweilen, daher insbesondere θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν.¹

Bei Herodot (I 29) meint theoria das Betrachten der Welt.

Bei Platon ist θεωρεῖν das Schauen und Betrachten der sinnlichen und übersinnlichen Welt. Der Begriff der platonischen Idee ist aus dieser Grundhaltung der theoria, des θεωρεῖν, herausgewachsen. Θεωρητικός wird noch nicht von Platon gebraucht, erst von Aristoteles als das so sich verhalten können, dieses Betrachten als Möglichkeit.

Βίος θεωρητικός ist also eine neue Grundhaltung des menschlichen Daseins als verweilendes Betrachten des Ganzen der Welt. Aristoteles gibt θεωρία den Sinn des »theoretischen« (im griechischen Sinne) Verhaltens. Das Wort θεωρητικός ist seine Prägung. Er sieht in der θεωρία die eigentliche Lebensbewegtheit, den reinsten Sinn der ἐνέργεια, d. h. die »erste« Bewegung als solche, τὸ θεῖον. Das Worauf ist das αἶνι.

Es ist charakteristisch für die Etymologie der antiken Philologen nach Aristoteles², daß sie θεός und θεωρία auf das Betrachten der göttlichen Dinge, auf das Überwältigende, auf Gott, θεός, bezogen haben. Der aristotelische Gottesbegriff selbst wird bald nach Aristoteles religiös-ethisch umgedeutet bzw. er gibt dafür die kategoriale Struktur her. Die Entwicklung von θεωρία in der antiochenischen skeptischen Schule führt dann dazu, daß »theoretisch« jetzt nicht nur gegen »praktisch« unterschieden wird, sondern gegen glaubensmäßige Deutung, d. h. verstanden als »aus bloßer Vernunft«. So ist die Etymologie, die Alexandros Aphrodisias gibt, verständlich und ein wichtiges Dokument der Bedeutungsgeschichte des aristotelischen Gottesbegriffes wie des Sinns von θεωρία: τὸ γὰρ θεωρεῖν / καὶ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ ὀνόματος ὀήλον / ὥς ἔστι περὶ τὴν τῶν θεῶν ὄψιν τε καὶ γνῶσιν / σημαίνει γὰρ τὸ

¹ Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Erster Band, 4. Aufl., Berlin 1922. S. 382. Vgl. ferner die Berichte über Anaxagoras (Leben und Lehre). A.a.O., S. 375 ff.

² Alexandros Aphrodisias, In Aristot. analytica priora I, ed. Wallies, pag. 3, 20

ὁρᾶν τὰ θεῖα.³ In der Antiochenischen Exegetenschule (die selbst philosophisch wieder unter rein aristotelischem Einfluß stand) ist θεωρία gleich ἰστορία; ἰστορία: Kunde vom Seienden, nicht im besonderen Sinne des »Geschichtlichen«, auch Naturereignisse, Erdbeben und dergleichen zählen dazu.

θεωρία gleich ἰστορία ist wissenschaftliche Tatsachenforschung im Gegensatz zu ἀλληγορία als heilsgeschichtlich-mystische Interpretation, Origenes. Typologie *σκιὰ τῶν μελλόντων* opp. *σῶμα* (das Wirkliche).

Die lateinische Übersetzung von θεῖα ist *vita contemplativa*; *templum*, *τέμνειν*, *τέμενος* (*tempus*) ist der abgegrenzte Bezirk als Standort des Augur, zugleich das Himmelsgewölbe, an dem er die Bezirke ausgrenzte und die Götterzeichen bestimmte. *Contemplari* heißt: »den heiligen Bezirk auf der Erde und am Himmel mit dem Blick umfassen«. Später ist der Himmel nicht das Letzte, sondern Gott; darum heißt es nun: Betrachten und Anschauen Gottes, Versenkung in das Licht der Gottheit. *Contemplari* wird zu einem spezifisch religiösen und theologischen Ausdruck; *vita contemplativa* und *vita activa* bezeichnen religiöse Verhaltungen.

Thomas von Aquin: *Contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis et sic contemplatio est sapientiae actus, alio modo communiter pro omni actu, quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli deo vacat, quod quidem contingit dupliciter, vel inquantum homo Deum loquentem in*

³ A.a.O., Prooem., pag. 3, 19.

⁴ Vgl. H. Kihn, Über θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochier. Theolog. Quartalsschrift LXII (1880), S. 531-558; vgl. H. Kihn: Theodorus Magnesia und Innitius Afr. als Exegeten 1880. *Instituta regularia divinae legis* (Bdtg.-f.M.A.)

Literatur: Paul Boesch, »θεωρός«. Untersuchungen zur Epangelie griechischer Feste. Diss. Berlin 1908. Franz Boll, *Vita contemplativa*. (Sitzungsber. d. Heidelb. Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse, Jg. 1920, Abh. 8, bes. S. 23 ff.) – Georg Curtius bringt in seinen »Grundzügen der griechischen Etymologie« (4. Aufl., Leipzig 1873, 253) *θαφ* mit dem dorischen *θαμαι* *θαέομαι*, *θαέομαι* »Staunen« in Verbindung.

Scripturis audit, quod fit per lectionem, vel inquantum Deo loquitur, quod fit per orationem.⁵

Die Betrachtung wird einmal im strengen Sinne gefaßt für denjenigen Akt des Intellekts, der, divina meditantis, das Göttliche bedenkt, wenn man so sagen will. So ist die contemplatio der eigentliche actus der Weisheit, der sapientia. In einem weiteren Sinne aber wird contemplatio für denjenigen Akt genommen, in dem einer, frei geworden von den äußeren Geschäften, sich frei gibt, seine Zeit, für Gott allein. Im engeren wie im weiteren Sinne besagt contemplari betrachten, Meditation der göttlichen Dinge. Die letztere Bedeutung von contemplari kann wiederum eine zweifache sein, Lesung der Schrift und Gebet.

Vom Begriff der contemplatio unterschied sich schon im Mittelalter derjenige Begriff, der in der Neuzeit zur Bezeichnung des Theoretischen gebraucht wird, nämlich der Begriff der speculatio, speculari. Wenn im deutschen Idealismus Fichte, Schelling, Hegel von der Spekulation sprechen, meinen sie nichts anderes als das theoretische Erkennen. Der Unterschied zwischen contemplatio und speculatio besteht darin, daß in der contemplatio als einer religiösen Haltung Gott direkt betrachtet wird, während die speculatio dadurch ausgezeichnet ist, daß sie divina in creaturis inspicit, d. h. das Göttliche betrachtet, soweit es sich im Geschaffenen bekundet, quasi in speculo, gleichsam wie in einem Spiegel, als sei das Geschaffene ein Spiegel Gottes. Hier bekommt speculari, das auf das lateinische species, Anblick – lauter Begriffe aus der Sphäre des Sehens – zurückgeht, obwohl noch auf göttliche Dinge orientiert, die Tendenz zu demjenigen Erkennen, das der Mensch von sich aus vollzieht, das also nicht primär durch den Glauben bestimmt ist. Spekulation heißt dann das freie Nachsinnen über die Dinge. Spekulativ wird später, so auch bei Kant, einfach zur Bezeichnung für das

⁵ Thomas von Aquin, Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis (1253-1255). 4. sent., dist. 15, quaest. 4, art. 1, solutio 2, ad primum.

Theoretische: spekulative Metaphysik im Unterschied zur praktischen Metaphysik.

Man muß diese Grundbedeutungen des Wortes »theoretisch« und den Zusammenhang, in dem es erwachsen ist, vor Augen haben, einmal um zu verstehen, in welcher Richtung sich die Interpretation der Wissenschaft mit Hilfe der sogenannten theoretischen Haltung bewegt, sodann aber, um auch deutlich machen zu können, inwiefern in dieser Interpretation der Wissenschaft eine Grenze liegt, und das heißt, um einsichtig zu machen, daß wir entscheidende Schritte tun müssen, um gegenüber der seit der Antike üblichen und schlechthin selbstverständlich gewordenen Auslegung der Wissenschaft auf ein ursprünglicheres Wesensverständnis zu stoßen.

Zunächst gilt es zu verdeutlichen, was βίος θεωρητικός im Unterschied zu anderen möglichen βίοι besagt.

Aristoteles kommt auf die βίοι gleich zu Beginn der Nikomachischen Ethik A 3 zu sprechen, und zwar in einem charakteristischen Zusammenhang. Es ist die Aufgabe, das Ganze zu umgrenzen, was die Existenz des Menschen als solche ursprünglich und eigentlich bestimmt. τὸ ἀγαθόν, εὐδαιμονία, ζωὴ als πρᾶξις, nicht ποίησις. πρᾶξις ist das Wirken, das zu Ende kommt im Wirkenden selbst; der Mensch ist Zweck seiner selbst. Aber was ist nun im Menschen und Menschsein das ἀκρότατον ἀγαθόν, das Worumwillen, um die Grundmöglichkeit des Menschseins seinem Wesen gemäß zu ergreifen und zu verwirklichen? Auf welchem Wege ist dieses ἀγαθόν zu finden?

Der βίος θεωρητικός wird nicht im Zusammenhang mit einer Klärung des Wesens der Wissenschaft auseinandergelegt, sondern in der Frage nach dem ἀνθρώπινον ἀγαθόν; doch wird jenes auch in der »Metaphysik« A 1 und 2 erfragt. τὸ γὰρ ἀγαθόν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἄλόγως εἰκάσιν, ἐκ τῶν βίων ὑπλαμβάνειν . . . (Nik. Eth. A 3, 1095 b 14 sq.)⁶. Das den βίοι zugrunde Liegende, sie

⁶ Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit Franciscus Susemihl. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1882.

Bestimmende ist zu erfassen. Hierzu sind die βίοι geeignet, die besonders aus den übrigen hervorragen. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος [ἀπολαυστικός] καὶ ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός (1095 b 17-19). Von diesen τέλη gilt δι' αὐτὰ γὰρ ἀγαπᾶται (1096 a 8 sq.).

Τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσσφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα (1095 b 25 sq.). Wenn wir das höchste Gut suchen, so ahnen und mutmaßen wir schon, daß es etwas sei, was in uns selbst qua Menschen zu Hause ist und nur schwer zu entreißen. Es ist demnach ein Besitz, der in der Existenz als solcher liegt. Vgl. Nik. Ethik A 6: τὸ ἄριστον: 1. ζωή, 2. πρᾶξις τις, 3. καὶ τὸ εὖ, das ἀγαθόν, das durch einfaches Vernehmen bestimmt ist, in dem sich die höchste Möglichkeit verwirklicht. τέλος ist das, worin etwas sich vollendet, aber gerade in der Vollendung erst wirklich wird, nicht etwa aufhört. εὐπραξία, αὐταρχές ist ein Handeln und Existieren, das bei sich selbst zu Ende kommt, d.h. vollendet ist, gerade wenn es schlechthin handelt. Darin liegt der Unterschied zwischen ποίησις als herstellendem Tun und πρᾶξις als existentiellern Handeln. Beim Herstellen von etwas ist das Werk für sich abgelöst und in sich vorhanden. Daher kann im erstgenannten βίος das ἀγαθόν nicht liegen; in diesem sind die Menschen – gleich dem Vieh – dem Genuß ausgeliefert; zwar ist auch das »nur Genießen« etwas um seiner selbst willen, aber es ist nur möglich im sich Ausliefern an die Gelegenheiten und Objekte des möglichen Genusses, unbeständig und bestandlos.

Der zweite βίος sucht das ἀγαθόν im öffentlichen Ansehen, τιμή, jedoch δοκεῖ . . . ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ (1095 b 24 sq.). Was da gesucht wird, steht mehr bei dem, der Ansehen verleiht, als dem, der es gewinnt, d.h. der letzte ist angewiesen auf die öffentliche Meinung, ist versteckterweise der Sklave derselben. Da auch hier das Dasein nicht die volle Eigenständigkeit seiner selbst hat, kann das ἀγαθόν hier nicht liegen, denn die Möglichkeit dazu ist nicht gegeben. Beide βίοι ergreifen nicht das ἀγαθὸν ἀκρότατον. τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός,

ὕπερ οὗ τὴν ἐπίσχεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα (1096 a 4 sq.).
Vgl. Nik. Ethik Z 13 und K 7 sqq.

§ 24. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis im θεωρεῖν als Offenbarmachen des Seienden

Die theoretische Grundhaltung ist die höchste. Warum? In der Nikomachischen Ethik heißt es, K 6 (1176b 1 sqq.): [εὐδαιμονία] εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον . . . [1. καθ' αὐτάς, 2. δι' ἕτερα.] καθ' αὐτάς δ' εἶσιν αἰρεταὶ ἀπ' ὧν μὴδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν.

K 7: εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην (1177a 12 sq.). κρατίστη γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια . . . [θεωρητική] . . . ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν . . . περὶ ᾧ ὁ νοῦς (1177a 19 sqq.). θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον (1177b 30). Die theoretische Grundhaltung ist diejenige *πρᾶξις*, in der der Mensch eigentlich Mensch sein kann. Es ist wohl zu beachten, daß *θεωρία* nicht nur überhaupt eine *πρᾶξις*, sondern die eigentlichste ist.

Aristoteles mag gespürt haben, daß auf den ersten Blick hier etwas Unvereinbares liegt, die *θεωρία* als *ἄριστος βίος* und dieser *πρακτικός*. In der *Metaphysik* A 1 und 2 entwickelt Aristoteles ausführlich, wie die theoretische Haltung sich dadurch ausbildet, daß mehr und mehr vom »praktischen« Nutzen und Gebrauchen abgesehen wird und sie einzig darauf zielt, das Seiende an ihm selbst zu betrachten, *μὴ πρὸς χρῆσιν*. Wie soll dann *θεωρία* noch praktisch sein? Sie muß das doch sein, wenn *ἄριστος βίος* ὁ *πρακτικός*? Darauf antwortet Aristoteles ganz eindeutig in der *Politik* H (VII) 3, 1325b 16: ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἶνονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γινομένας ἐκ τοῦ πρᾶττειν. ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ *πρᾶξις τις*.¹ »Aber es ist auch nicht

¹ Aristotelis Politica. Nova impressio, ed. Franciscus Susemihl. Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1894.

notwendig, daß der Handelnde handelt im Verhältnis zu anderen, wie einige meinen; auch ist es nicht so, daß diejenigen Überlegungen allein handelnde wären, die geschehen in Absicht darauf, was aus einer Handlung herausspringt, sondern viel eher noch ist dasjenige Handeln praktisch, das in sich selbst die eigene Vollendung darstellt, und diejenigen Betrachtungen, die um ihrer selbst willen vollzogen werden. Denn das τέλος des Menschen ist die εὐπραξία.«

Aus dieser Stelle entnehmen wir, daß das Wesen des Handelns nicht darin besteht, daß es auf andere bezogen ist; nicht nur dasjenige Denken ist »praktisch«, das abzielt auf und vollzogen ist in Absicht auf einen herausspringenden praktischen Erfolg, die Herstellung von etwas, sondern πολὺ μᾶλλον, in einem viel höheren Grade »praktisch«, d. h. handelnd ist dasjenige Betrachten und Bestimmen, das αὐτοτελής αὐτῶν ἔνεκεν ist, in sich selbst die Vollendung findend und um seiner selbst willen vollzogen. Die Vollendung liegt im höchstmöglichen guten Handeln, d. h. im Wie, und deshalb muß, damit dieses Wie möglich werde, ein entsprechendes Was der möglichen Handlung da sein.

Daraus wird klar: πρακτικός und πράξις, praktisch und Praxis, heißen nicht, in der Anwendung und Verwendung von etwas tätig sein, sondern handelnd und Handlung. Das Praktische ist nicht das Werk, der Erfolg der Handlung, sondern diese selbst. Wir dürfen das »Praktische« im heutigen Sinne gerade nicht mitdenken bei πράξις. Eigentliches Handeln ist gerade jenes, was nicht erst durch die mögliche Verwendung und den sogenannten praktischen Wert seinen Sinn bekommt, sondern diejenige Bewegtheit verwirklicht, die im Handeln liegt – Bewerkstellung dadurch, daß sie qua ἐνέργεια selbst τέλος ist.

So wird einsichtig, daß jedenfalls das denkende Betrachten ein Handeln ist. Aber warum soll die θεωρία gerade der höchste βίος, die εὐπραξία schlechthin sein? Inwiefern ist nun das θεωρεῖν, die theoretische Haltung die höchste πράξις, das eigentliche Handeln? Zunächst könnte man sagen, jedes Betrachten ist doch Betrachten von etwas, von Seiendem. Also ist auch dieses Han-

deln angewiesen auf solches, worauf es sich bezieht. Wir hörten ferner, das ἀγαθὸν ἀκρότατον solle bleibend sein; aber das Seiende wechselt doch, entsteht und vergeht und bietet nicht ohne weiteres bleibenden Besitz. Wie müßte Aristoteles hierauf antworten? Gewiß, das θεωρεῖν bezieht sich auf τὰ ὄντα; aber im eigentlichen Sinne seiend ist nur, was nie nicht, d.h. was immer seiend ist, αἰὲν ὄν. Nur sofern sich die reine Betrachtung auf das Immerseiende richtet, gibt sie sich als diesem Verweilen beim Bleibenden selbst den Charakter der Beständigkeit.

Aber freilich ist nur in verstärktem Maße gezeigt, daß die θεωρία als πράξις auf ἕτερον, auf anderes angewiesen ist. Inwiefern kann sie dann αὐτοτελής sein und auf Grund dieses Charakters erst ein οἰκεῖον ἀγαθὸν ἀνθρώπου? Inwiefern ist die θεωρία eine πράξις αὐτοτελής, auf das Seiende gerichtet und doch τέλος im Dasein, in sich die Vollendung, wo sie doch gerade auf das Seiende gerichtet ist, von sich, der Handlung weg? Gerade das Wesen der Handlung, damit sie selbst als τέλος sein kann, braucht zwar dabei nicht erfaßt zu sein. Die Gegenstände sind aber doch ἕτερον.

Welchen Charakter hat dann das θεωρεῖν? Aristoteles zeigt in der Nikomachischen Ethik Z ganz klar, es besteht im ἀληθεύειν, im Offenbarmachen des Seienden; in dieser πράξις wird nicht Seiendes bearbeitet, sondern die Unverborgenheit des Seienden erhandelt, d.h. das Handeln ist ein zum Geschehen-bringen der Unverborgenheit, der Wahrheit. Diese aber ist eine Wesensbestimmung des Daseins – nach unserer Interpretation, nicht der traditionellen – als existierendem handelndem Dasein und In-der-Wahrheit-sein. θεωρεῖν ist in der Tat ein solches Handeln, das als offenbar machendes nur Offenbarkeit geschehen läßt, die, selbst zum Dasein gehörig, dieses zu dem bringt, was es sein kann, sofern es qua existierendes in der Wahrheit ist, eine Wesensmöglichkeit des Daseins. Wenn dieses Geschehen selbst sich als »Ende« und Vollendung faßt, dann geschieht gerade Offenbarkeit des Seienden.

Gewiß ist das θεωρεῖν auf das Seiende gerichtet; gewiß ist so dieses Handeln auf etwas gerichtet, was es nicht selbst ist, aber

das θεωρεῖν hat nicht zum Ziel, das Seiende gleichsam herzustellen bzw. in irgendeinem Sinn zu gestalten, zu bearbeiten, sondern wie die Bezeichnung sagt, es lediglich zu betrachten. Es kommt nur auf die Erkenntnis des Seienden als solchen an, d. h. auf die Offenbarkeit des Seienden, die in der nur betrachtenden Erkenntnis erwächst. Jetzt wird deutlich, wie entscheidend die rechte Herausarbeitung des Wahrheitsbegriffes ist; jetzt erst wird ἐώρακεν, ὅρα verständlich: gerade das Seiende, so wie es ist, sein zu lassen, d. h. aber ihm die Unverborgenheit zu gewähren, als betrachtendes Dasein sich in solcher Offenbarkeit zu halten.

Das Seiende in seiner Unverborgenheit, τὸ ὄν ἀληθές ist es, worumwillen das θεωρεῖν handelt. Daher sagen die Griechen sehr oft, wenn sie davon sprechen, daß die betrachtende Erkenntnis das Seiende erforsche, sie erforsche die Wahrheit, d. h. aber griechisch: das Seiende in seiner Unverborgenheit. Die Wahrheit in diesem Sinne ist das τέλος, das, worin sich dieses Handeln als das In-der-Wahrheit-sein vollendet. ἀγαθόν, οὗ ἕνεκα, worumwillen gehandelt wird, ist Unverborgenheit, diese aber Wesensbestimmung des Daseins selbst.

Warum nun der βίος θεωρητικός für die Griechen (Platon, Aristoteles) der höchste wurde und ob er das schlechthin ist und in welchem Sinne, können wir im einzelnen nicht erörtern. Für uns bleibt als wesentliches Resultat, daß θεωρεῖν im Wesenszusammenhang mit πράξις (Existenz, Dasein) und Wahrheit, Unverborgenheit steht, und zwar Erkenntnis des ὄν als αἰὲν ὄν, des Immerseienden. Eine Zweideutigkeit besteht noch: a) nicht nur ein bestimmtes Gebiet von Seiendem, das diese Seinsart hat – grundsätzliche Unklarheit über Ontologie als allgemeine Ontik –, sondern b) das Sein jedes Seienden als »Wesen«, das Immerwährende an jedem Seienden, was immer schon angetroffen wird an ihm.

Doch das haben wir schon auseinandergelegt im Anschluß an die traditionelle Definition der Wissenschaft, indem wir den traditionellen Wahrheitsbegriff radikaler faßten und sahen: Wissenschaft ist eine Art von Wahrheit, eine Weise des In-der-Wahrheit-

seins. Aber gerade das Eigenartige dieser Art und Weise ist es, was wir suchen. Gibt die Kennzeichnung derselben als »theoretisch« hinreichend Aufschluß?

Theoretisch heißt: betrachtendes Verhalten – aber nicht jedes Betrachten und Beschauen von etwas nennen wir schon Wissenschaft. (Beschauliches Dasein ist keine Wissenschaft.) Selbst wenn wir Betrachtung in einem ausgezeichneten Sinne als Schau und Versenkung nehmen, als Verhalten des Mystikers, so sagen wir schon mit der letzten Bezeichnung, daß gerade diese contemplatio von der Wissenschaft recht weit entfernt, ja grundsätzlich geschieden ist, wenn anders Wissenschaft sogar der Feind aller Mystik bleibt.

Aber selbst wenn man das theoretische Verhalten in einem nicht mystischen Sinne faßt und »theoretisch« als bloßes Betrachten der Dinge interpretiert, trifft es nicht das wissenschaftliche Verhalten. Denn auch in den Wissenschaften gibt es »praktische« technische Hantierung – alle experimentelle Forschung ist Beleg, aber auch philologisch-historische Arbeit etwa bei Handschrifteneditionen oder archäologischen Grabungen. Solche Tätigkeiten gehören zu den genannten Wissenschaften; es sind nicht äußere Vorkehrungen, sondern die Gegenstände der betreffenden Wissenschaft fordern solches.

So zeigt sich erneut: Die Wissenschaft, die man theoretische Einstellung nennt, ist erstens praktisch als Handlung, zweitens praktisch im Sinne der technischen Werkstellung und Hantierung. Die Bezeichnung »theoretisch« verdeckt gerade diesen doppelten Handlungscharakter der Wissenschaft. Aber die Bezeichnung kann gleichwohl nicht zufällig sein. Sie zeigt ein Wesensmoment der Wissenschaft an, ohne es in seinem Kern zu fassen. Denn dieser ist nicht gefaßt, auch wenn wir »theoretisch« als »nur betrachtend«, und zwar unter Miteinschluß des praktischen Charakters, interpretieren, ja selbst dann nicht, wenn wir das »nur betrachten« auslegen als »um der Erkenntnis willen«, »um der Wahrheit willen«. Am Ende kommen wir dem »theoretischen« Verhalten und seinem Wesen nur dadurch nahe, daß

wir nach der $\pi\rho\alpha\acute{\iota}\varsigma$, dem spezifischen Handlungscharakter der Erkenntnis um der Wahrheit willen fragen.

§ 25. Konstruktion des Wesens der Wissenschaft

a) In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen

Alles Verhalten des Daseins – so wissen wir schon – ist als solches ein In-der-Wahrheit-sein. Aber nicht jedes In-der-Wahrheit-sein ist eigens schon ein solches umwillen der Wahrheit. Sich in der Offenbarkeit von Seiendem halten und zu diesem sich verhalten, besagt nicht notwendig, diese Offenbarkeit eigens als solche kennen oder gar sich um diese primär bemühen. Umwillen der Wahrheit erkennen ist demnach ein ganz spezifisches Sich-in-der-Unverborgenheit-halten – umwillen einer Unverborgenheit des Seienden selbst.

Damit stoßen wir auf das zentrale Problem einer Wesensinterpretation der Wissenschaft. Es muß gefragt werden: Worin liegt das Auszeichnende derjenigen Existenzart des Daseins, in der so etwas wie das In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen geschieht? Was besagt dieses? Wir können dieses Problem auch auf eine Formel bringen, die sichtbar macht, daß durch die Orientierung am »Theoretischen« und seinem Wortsinn das Problem nicht erreicht wird. Dann ist zu fragen: Welches ist die ursprüngliche Handlung, Urhandlung des Daseins, in der so etwas wie die scheinbar praxisfreie, nur betrachtende Einstellung der Wissenschaft möglich wird? In der ersten Formel kommt nun auch die Frage nach einem existenzialen Begriff der Wissenschaft zum deutlichen Ausdruck. Wir versuchen jetzt die Konstruktion des Wesens der Wissenschaft.

Wissenschaft besagt: In der Unverborgenheit des Seienden sein um der Unverborgenheit willen. Wir gehen von der letzten Bestimmung aus: um der Wahrheit willen heißt um der Unverborgenheit des Seienden willen. Dem existierenden Dasein

liegt daran, daß das Seiende unverborgen ist und es sich zum Seienden in dessen Unverborgenheit verhält. Es geht um die Wahrheit, d.h. nicht primär um einen geltenden Satz, sondern um die Unverborgenheit des Seienden selbst. Es gilt, das Seiende sein zu lassen, was und wie es ist.

Doch haben wir dieses Seinlassen des Seienden nicht auch schon bei der Kennzeichnung unseres Aufenthalts bei den Dingen um uns herum angetroffen? Dabei kann dieses Verhalten zu den Dingen nicht ein wissenschaftliches genannt werden. Gewiß liegt in allem Verhalten zu Seiendem ein gewisses Seinlassen desselben; jetzt aber geht es eigens um die Unverborgenheit des Seienden, d.h. darum, daß das Seiende an ihm selbst sich offenbart und daß dieses Offenbarwerden geschieht. Das Seinlassen des Seienden liegt jetzt nicht nur im Verhalten des Daseins, sondern das Dasein als existierendes verlegt sich gerade in dieses Seinlassen des Seienden. Das Dasein vollzieht eine bestimmte existenzielle Grundbewegung, in der es sich eigens als Aufgabe vorgibt, das Seiende an ihm selbst zu seinem Recht und zu Wort kommen zu lassen. Zwar ist das Seiende auch ohne und vor der Wissenschaft schon offenbar, ja dasjenige Seinlassen des Seienden, das die Wissenschaft auszeichnen soll, muß sogar, als ein ganz eigenartiges, schon immer von der Offenbarkeit des Seienden Gebrauch machen. Denn nur so kann es dieses, das Seiende nämlich, an ihm selbst sein lassen. Vor dem spezifisch wissenschaftlichen Seinlassen und für dieses muß Seiendes schon offenbar sein. Wissenschaft muß Seiendes vorfinden können. Es gehört zu ihr, daß sie Seiendes immer schon, und zwar als irgendwie Offenbares vorliegen hat. Wir nennen dieses vorliegende und daher von der Wissenschaft immer schon vorfindliche Seiende das Positum.

Allein, wenn doch schon das Seiende, und zwar als offenes vorliegt, wozu dann noch Wissenschaft? Doch wenn Wissenschaft möglich ist, dann muß bei aller Offenbarkeit von Seiendem, in der sich das Dasein immer schon hält, noch eine spezifische Unverborgenheit des Seienden existieren, die nur Wissenschaft als solche überwindet.

Nehmen wir ein elementares Beispiel: In der Landbestellung wird unter vielem anderen auch offenbar, daß der Ackerboden beim Pflügen einen Widerstand bietet und daß dementsprechend die Pflugschar eine bestimmte Härte und Festigkeit haben muß. Dieser Zusammenhang von Ackerboden und Pflugschar aber wird als solcher gar nicht weiter beachtet oder gar betrachtet; er ist nur bekannt innerhalb einer bestimmten Nutznießung und Bearbeitung des Bodens, der Erde. Dasselbe Verhältnis von Druck und Gegendruck kann beim Hausbau begegnen, wo eine entsprechende Festigkeit des Fundaments gefordert wird, ebenso beim Brückenbau der Pfeiler und so noch in vielen anderen Zusammenhängen des gebrauchenden und herstellenden Umganges mit den Dingen.

So bildet sich für den Umgang mit den Dingen ein gewisses Sichauskennen in ihnen: In der Regel ist es mit den Dingen so und so bestellt. Diese Regelhaftigkeit gibt sich aber weniger als ein Charakter der Dinge selbst, denn als Leitfaden des Verhaltens ihnen gegenüber. Zwar sind die Dinge in gewisser Weise offenbar, gleichwohl brauchen sie dabei nicht das völlig herzugeben, was sie an ihnen selbst sind. Denn es besteht die Möglichkeit, die genannten Beziehungen von Druck und Gegendruck ohne Rücksicht darauf ins Auge zu fassen, daß ihnen in der Verwendung Rechnung getragen wird. Diese Beziehungen können sich als solche herausstellen, die jedem materiellen Ding, jeder Masse zukommen, und zwar so, daß sie dabei unter einem allgemeinen Gesetz der Schwerkraft stehen.

Was ist dann geschehen, wenn sich das Seiende, die materiellen Dinge, derart herausstellen? Was muß geschehen sein, damit die Dinge sich derart offenbaren können? Genügt es zu sagen: Die praktische technische Erfahrung wurde erweitert über den engeren Gesichtskreis hinaus, den Landbestellung, Haus- und Brückenbau bieten? Doch was heißt da erweitern, daß etwa an anderen Plätzen und Gegenständen auch entsprechende Pflugscharen und Fundamente hergestellt werden müssen, daß alle Menschen dieser Regel Rechnung zu tragen haben? Aber hier ist

ja nur der Anwendungsbezirk der Regel erweitert und dabei doch keine Rede von Masse, Dichte oder Schwerkraft. Eine bloße Erweiterung der praktisch-technischen Erfahrung hilft also nicht.

Hier ist ja gar nicht mehr von einer Regel für das Verhalten in der technischen Auseinandersetzung die Rede. Demnach handelt es sich nicht um eine Erweiterung des Anwendungsbezirks der Regel. Wenn überhaupt hier eine Erweiterung primär eine Rolle spielt, dann doch offenbar in dem Sinne, daß gesagt wird: Diese Beziehungen sind nicht nur da vorhanden, wo Boden und Gestein uns bei der praktischen Bearbeitung zu schaffen machen, sondern auch dort, wo wir gar nicht hingelangen mit unseren Geschäften, und wohin wir auch gar nicht hinzugelangen brauchen. Jetzt geht es nicht mehr bloß um eine Erweiterung des Anwendungsbezirks der Verhaltensregeln – denn auch von den Dingen, die gar nicht von solcher Verhaltung betroffen werden können und brauchen, ist hier die Rede –, sondern der ganze Bezirk, von dem jetzt gesprochen wird, zeigt sich in einem anderen Licht; das Gebiet der nächsten praktisch-technischen Bearbeitung ist jetzt nur noch ein kleiner Ausschnitt eines umfassenderen. Es dämert jetzt die Einsicht, daß die praktischen Maßnahmen deshalb getroffen werden, weil am Ende alle materiellen Dinge solche Eigenschaften haben.

Bei der jetzigen Erweiterung handelt es sich so wenig um eine solche der praktischen Verhaltensmaßregeln, daß gerade vom praktisch-technischen Verhalten abgesehen und nur darauf hingesehen wird, wie eben die Dinge an ihnen selbst sind. Mit anderen Worten: Die vermeintliche Erweiterung der technischen Erfahrung ist im Grunde eine völlige Verwandlung der Grundstellung zum Seienden. Doch was bedeutet dieses nur Hinsehen auf die materiellen Dinge und Abstand nehmen von einer praktisch-technischen Bearbeitung?

b) Die Urhandlung. Das Seinlassen des Seienden

Besagt dieses »Nur«, daß wir uns nicht mehr mit den Dingen zu schaffen machen und uns des praktischen Umgangs enthalten? Allein dadurch, daß wir mit einer Hantierung lediglich aussetzen, offenbart sich das Seiende, mit dem wir umgehen, nicht schon in der gekennzeichneten Weise an ihm selbst. Im Gegenteil, das Nichtstun als Aussetzen in einer Beschäftigung offenbart vielleicht die Dinge gerade um so eindringlicher in der Hinsicht, nach der sie erledigt sein wollen, d.h. als solche Gegenstände, die eine Bearbeitung fordern.

Das »nur Hinsehen« auf die Dinge an ihnen selbst ist keineswegs mit dem bloßen Nichtstun identisch. Das »Nur« meint überhaupt nicht ein Weniger und eine Einschränkung, etwas Negatives, sondern etwas eminent Positives. Nur hinsehen auf heißt einzig sich darauf verlegen, daß sich die Dinge an ihnen selbst darbieten. Damit kommt zum Ausdruck, daß die Dinge dergleichen gar nicht von selbst tun, auch wenn sie noch so handfest an sich vorhanden sind. Es muß ihnen gleichsam die Gelegenheit verschafft werden, daß sie sich als das Seiende, das sie sind, offenbaren. Dieses ist die Urhandlung. Das betrachtende Verweilen bei den Dingen ist kein Müßiggang; wohl aber bedarf es der Muße, um eine Aktivität im höchsten Sinne zu entwickeln.

Was soll das aber heißen, daß wir den Dingen zur Offenbarkeit verhelfen müssen? Wenn das Seiende sich an ihm selbst zeigen soll, dann dürfen wir uns nicht daran zu schaffen machen; wir dürfen am Seienden nichts ändern, sondern wir sollen gerade zurücktreten, damit es, das Seiende, von ihm selbst her sich offenbaren kann. Gerade jetzt kommt es einzig darauf an, daß wir das Seiende so lassen, wie es ist, und es so nehmen, wie es sich gibt.

Eine Aktivität liegt also im wissenschaftlichen Handeln, die den Charakter des Zurücktretens vor dem Seienden hat. Diese merkwürdige Aktivität des Zurücktretens beginnt uns heute fremd zu werden, weil wir immer mehr der Meinung werden,

»Handeln« und »Aktivität« sei lediglich oder vorwiegend da, wo Betrieb gemacht wird, das Geschäft geht, Gewalt sich durchsetzt, und weil wir verlernen, daß die Ehrfurcht vor den Dingen eine weit höhere Kraft der Zuwendung verlangt als alles Überrennen und Nivellieren.

So bedarf am Ende gerade dieses Seinlassen des Seienden, bei dem es einzig um die Unverborgenheit des Seienden geht, einer besonderen »Anstrengung«, wenn anders nicht schon das bloße »Aussetzen« (Nichtstun) das Seiende an ihm selbst offenbar werden läßt. Das bloß betrachtende Verweilen ist also kein quietistisches Verhalten. Doch was heißt das, daß wir das Seiende in einem ausgezeichneten Sinn als das sein lassen sollen, was es ist? Wir können es doch nicht vernichten, und wenn das nicht möglich ist, dann hat auch das Sein-lassen keinen Sinn. Daß das Seiende ist, was und wie es ist, hat es ja nicht durch unsere Gnade. Es liegt schon vor, ist ein positum, und wir können es nur vorfinden. Was heißt dann noch: sein lassen?

Es ist dieselbe Frage, die wir schon oben stellten, als wir fragten: Was muß geschehen, damit die Dinge in der gekennzeichneten neuen Weise offenbar werden sollen? Die Dinge zeigten sich nicht mehr als Acker, Fundament und Brückenpfeiler, sondern als materielle Körper, Massenpunkte, die in bestimmten Beziehungen stehen. Das Seiende zeigt sich in einem anderen Licht; das heißt, was das Seiende ist, ist jetzt anders bestimmt; es ist nicht mehr Acker, Fundament, Pfeiler, sondern »einfach« materielles Ding. Dieses Was aber enthält in sich eine Reihe von Bestimmtheiten: materielles, bewegliches Ding, bewegt im Sinne der Veränderung des Ortes in der Zeit. In eins mit dieser anderen Bestimmung des Wasseins geht auch eine andere Fassung des Wie: es ist nicht mehr zuhanden für die praktisch-technische Bearbeitung, sondern – außerhalb dieser – einfach nur vorhandener materieller Körper, das Seiende qua Natur. Das Wassein und Wiesein der Dinge ist anders bestimmt; in seiner Zusammengehörigkeit bezeichnen wir es kurz als das Sein des jeweiligen Seienden.

*§ 26. Der Wandel des Seinsverständnisses
im wissenschaftlichen Entwurf.
Die neue Bestimmung des Seienden als Natur*

In welcher Weise vollzieht sich aber diese andersartige Bestimmung des Seienden? Wir sahen schon, mit ihr geht eine merkwürdige Erweiterung des Bezirks zusammen, der nicht mehr auf die nächsten Gebrauchsdinge eingeschränkt ist; sondern Widerstand, Druck, Gewicht, Schwere werden von allen materiellen Dingen ausgesagt.

Erwächst nun die neue Bestimmung des Seienden als Natur durch die Erweiterung des Bezirks, oder ist umgekehrt die Erweiterung des Bezirks eine notwendige Folge der neuen Bestimmung des Seienden? Offenbar gilt das letztere. Bloße Erweiterung des Erfahrungsbezirks führt stets nur zu Gebrauchsdingen; aber in der besonderen Bestimmung qua Natur geschieht doch etwas anderes. Noch so viele Gebrauchsdinge vergleichend kämen wir nie auf »Natur«, es sei denn, daß wir die Dinge im vorhinein schon so nehmen. Wie vollzieht sich aber dann diese neue Bestimmung des Seienden, wenn sie nicht erst aus der Erweiterung erwächst, sondern ihr sogar vorausgeht? Sie kann ihr doch nicht so vorausgehen, daß erst alles Seiende qua Naturdinge verglichen wird; denn dieses Vergleichen setzt ja schon die neue Bestimmung voraus. Nur in diesem Licht wäre ein solches Vergleichen möglich, wenn es überhaupt möglich wäre.

Wenn wir deutlich zu machen versuchen, wie diese Neubestimmung des Seienden vorausgeht, müssen wir zuvor noch schärfer sehen, was da geschieht. Es ist eine Bestimmung des Seienden qua Natur. Wir bringen nicht neues Seiendes hinzu, wir wenden uns nicht anderen Dingen zu, sondern die schon offenbaren selbst werden neu bestimmt, und zwar hinsichtlich ihres Was- und Wie-seins, hinsichtlich des Seins. Das vorliegende Seiende wird nicht mehr als zuhandenes Gebrauchsding (Kreide), nicht mehr als Gegenstand der technischen Bearbeitung und Pflege genommen, sondern als vorhandener materiel-

ler Körper. Was das Seiende ist und wie es ist, das Was- und Wie-sein des Seienden, seine Seinsverfassung, das Sein wird anders bestimmt, und zwar so, daß nunmehr erst das Seiende als das Vorhandene an ihm selbst befragbar wird nach dem, was und wie es im besonderen und einzelnen und unter bestimmten tatsächlichen Bedingungen ist.

Noch einmal: Nicht ein anderes Seiendes wird beigezogen und entdeckt, sondern das Sein des schon offenbaren Seienden wird im vorhinein anders gesehen, genommen und bestimmt, so zwar, daß diese Bestimmung des Seins der Erfahrung des Seienden vorausgeht. Dies können wir an einem lehrreichen Beispiel illustrieren, nämlich an der Entstehung der mathematischen Physik in der Neuzeit, so wie sie durch Galilei begründet wird. Wir nehmen dieses Beispiel jedoch nicht als begründende Instanz für unsere Interpretation des Wesens der Wissenschaft, sondern nur als Beleg ihrer faktischen Entstehung.

Man nennt die moderne Physik mathematische Physik und sieht ein besonderes Merkmal gegenüber der mittelalterlichen darin, daß sie induktiv vorgeht. Sie beobachtet die Tatsachen, so wie sie sind, während die mittelalterliche Spekulation aus bloßen allgemeinen Begriffen sich eine Erkenntnis der Natur zu verschaffen suchte. Nun hat aber schon in der Antike eine Naturwissenschaft bestanden, die Tatsachen beobachtet hat, ebenso im Mittelalter. Also trifft der induktive Charakter nicht das Wesen der neueren Physik. Ferner sagt man, die moderne Naturwissenschaft arbeite im Unterschied zur alten mit dem Experiment. Während die alte Naturwissenschaft auf zufällige Beobachtungen angewiesen war, wird im Experiment die Natur gewissermaßen gezwungen, auf bestimmte Fragen Antwort zu geben. Aber wir wissen, daß auch schon die antike Naturwissenschaft mit dem Experiment gearbeitet hat und doch nicht den Charakter hatte, den die Physik durch Galilei erlangte. Drittens besteht der Unterschied darin, daß die heutige Physik mathematisch ist, während die mittelalterliche Naturerkenntnis von Mathematik in diesem Sinne keinen Gebrauch machen

konnte, schon deshalb nicht, weil die Entwicklung der modernen Mathematik mit der Entstehung der mathematischen Physik in eins geht.

»Mathematisch« heißt hier nicht in erster Linie, daß die Mathematik rechnet und zahlenmäßig genaue Resultate gewinnt; das ist nur eine Folge. Mathematik ist ein Weg und Mittel, die so angesetzte Natur zu fassen, das Sein der Natur zum Ausdruck zu bringen. Diese ist angesetzt als bestimmt und bestimmbar durch Quantitäten. Quantum – extensio, Raum, Zeit, Bewegung, Kraft. Die moderne Physik ist mathematisch, weil in gewisser Weise das Apriori bestimmt ist. Jedes Experiment (zusammen mit den darin benutzten Meßinstrumenten) wird angesetzt und gedeutet im Lichte einer vorgängigen Bestimmung des Seins des Seienden.

Es ist die epochale Einsicht Galileis gewesen zu erkennen, daß, wenn ich auf dem Wege des Experiments die Natur befragen will, was und wie sie ist, ich zuvor schon einen Begriff haben muß, was ich unter »Natur« verstehe, daß aller Tatsachenforschung, allem Experiment eine Umgrenzung dessen vorangehen muß, was unter Natur verstanden wird. Aber Galilei hat diese Frage nicht rein platonisch gestellt, sondern einen Begriff der Natur fixiert, wonach diese gefaßt wird als ein Zusammenhang bewegter Körper, von Seiendem, dessen Grundcharakter in der räumlichen und zeitlichen Ausdehnung liegt, wobei Bewegung nichts anderes ist als Veränderung des Ortes in der Zeit. Durch diese Grundbestimmung der Natur wird die Mannigfaltigkeit des Seienden unmittelbar homogen gemacht, d. h. gleichartig in dem Sinn, daß die Natur sowohl hinsichtlich ihres Raum- als auch Zeit-Charakters einheitlich quantitativ-mathematisch bestimmt ist.

Aber auch damit treffen wir nicht das eigentliche Wesen der Grundlegung der mathematischen Physik. Diese Leistung Galileis war deshalb eine Grundlegung der Physik, weil das Mathematische, die quantitative Bestimmbarkeit nichts anderes ist als eine Wesensbestimmung des Körpers als eines ausge-

c) Die Positivität der Wissenschaft.

Der vorgängige, ungegenständliche, feldabsteckende Entwurf
der Seinsverfassung

Nun aber ist wichtig zu sehen, daß mit diesem Entwurf nicht nur im voraus das Sein des Seienden anders bestimmt wird, sondern daß in und mit diesem Entwurf des Seins ein Feld des Seienden umgrenzt, abgesteckt wird. Denn es ist damit im vorhinein entschieden, was in das Feld Natur gehört, auch ohne daß faktisch zuvor dieses ganze Feld durchmessen würde oder auch nur bekannt wäre. Der vorgängige ungegenständliche Entwurf der Seinsverfassung ist ein Feld-absteckender Entwurf.

Doch dieser Entwurf ist nicht ein äußerliches Ziehen einer Grenzlinie, sondern Entwurf der Seinsverfassung des Seienden. Das bedeutet: Was dieser Entwurf im vorhinein über das Seiende »Natur« ausmacht, diese Bestimmungen kommen in jeder konkreten Erkenntnis eines bestimmten Naturvorgangs zum Vorschein, und zwar derart, daß alle physikalischen Begriffe und Sätze unausgesprochen auf diese Bestimmungen zurückgreifen. Das besagt: Die physikalischen Erkenntnisse finden dort ihre letzte bzw. erste Begründung, jeder spezielle physikalische Beweis gründet in der festgelegten Seinsverfassung. Der vorgängige ungegenständliche feldabsteckende Entwurf der Seinsverfassung ist daher ein Grund gebender, begründender. Grundbegriffe sind diejenigen Vorstellungen, die in ihrem verfassungsmäßigen Zusammenhang aller Erkenntnis des Seienden den Grund geben.

So ergibt sich im Ganzen: Der vorgängig-ungegenständliche, aber doch feldabsteckend-begründende Entwurf der Seinsverfassung läßt das Seiende, dessen Sein er bestimmt, durch dieses gekennzeichnete Bestimmen allererst zum Vorschein kommen. Auf dem Hintergrund des im Entwurf entworfenen Seins bekommt das so bestimmte Seiende erst Relief. In und mit diesem Entwurf des Seins wird das betreffende Seiende erst als ein für die konkrete Betrachtung vorfindliches und d.h. vorliegendes

offenbar. Der Entwurf drängt das Seiende erst ins Licht, ohne am Seienden etwas zu ändern. Das Seiende wird offenbar als vorliegendes, das positum. Nur wenn das Seiende in dieser Weise als vorliegendes offenbar wird, ist es an ihm selbst erkennbar. Die Erkenntnis des Seienden an ihm selbst – so kennzeichneten wir die wissenschaftliche Erkenntnis. Sie ist demnach Erkenntnis des Seienden als positum oder positive Erkenntnis. Das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis als positiver Erkenntnis besteht nun in dem, was die innere Möglichkeit dieses »positiven« Charakters ausmacht, dieses offenbaren Vorliegens an ihm selbst. Die innere Möglichkeit dieses positiven Charakters der Wissenschaft nennen wir die Positivität. Das Wesen der Wissenschaft liegt in der Positivität. Diese aber ihrerseits besteht in dem, was eben das Vorliegen des Seienden an ihm selbst ermöglicht. Das ist der gekennzeichnete Entwurf der Seinsverfassung des Seienden.

Bei der ersten Abhebung des wissenschaftlichen Verhaltens gegenüber dem vorwissenschaftlichen sagten wir: Die Wissenschaft entdeckt nicht überhaupt erst Seiendes, dergestalt, daß vor dem nichts offenbar wäre und das Dasein erst auf Grund der Wissenschaft zu Seiendem sich verhielte, sondern alles wissenschaftliche Verhalten siedelt sich an auf dem Grunde eines schon existenten Verhaltens zu Seiendem. Seiendes muß schon irgendwie offenbar vorliegen, so zwar, daß Wissenschaft das Seiende gerade als vorliegendes, positum, das es an ihm selbst ist, offenbar macht.

Wie ist es möglich, daß Seiendes an ihm selbst als offenes Vorliegt? Worin gründet die Möglichkeit der Positivität des Positum? Der Entwurf der Seinsverfassung ist nicht nur ein vorgängiger, ungegenständlicher, feldabsteckender, sondern er ist zugleich begründender Entwurf. Er macht die innere Möglichkeit – Möglichkeit = Wesen – der Erkenntnis von Seiendem als vorliegendem aus. Wissenschaft aber ist positive Erkenntnis. Also ist der besagte Entwurf das Wesen der Positivität der Wissenschaft.

dehnten, sich bewegenden Seienden. Die mathematische Physik ist deswegen eine echte Wissenschaft geworden, weil sie durch den Charakter des Mathematischen im voraus die Seinsverfassung dessen bestimmt, was zu einem Naturding gehört. Der mathematische Charakter der Physik legt allen ihren experimentellen Untersuchungen einen geklärten Begriff der Seinsverfassung des Seienden, das hier bearbeitet wird, nämlich der Natur zugrunde. Von hier aus verstehen wir den Satz Kants: Jede besondere Naturlehre ist nur soweit Wissenschaft, als sie Mathematik enthält. Das heißt: eine Wissenschaft ist nur insoweit Wissenschaft, als es ihr gelingt, die Wesensverfassung des Seienden, das sie zum Thema hat, vorgängig zu umgrenzen. Das ist der eigentlich mathematische Charakter der Physik.

Wenn man den Satz Kants radikal versteht – nicht so, als müßten alle Wissenschaften sich die mathematische Methode zulegen –, dann besagt er: jede Wissenschaft muß darauf sehen, daß das Seiende, das sie zum Gegenstand macht, zuvor schon in seinem Wesen hinreichend bestimmt ist, damit jede konkrete Frage einen Leitfaden dafür hat, was in dieser Wissenschaft Gegenstand ist. So ergibt sich am Beispiel der mathematischen Physik, daß erst auf Grund des so verstandenen mathematischen Charakters etwas wie ein Experiment möglich ist. Denn Experiment ist nicht eine beliebige Beobachtung irgendeines Vorgangs, sondern Herstellung eines Natur-Vorgangs unter solchen Bedingungen, die mit Hilfe geeigneter Instrumente gemessen werden können. Das Wesentliche des Experiments ist nicht die Beobachtung, sondern die Interpretation des Beobachteten, dessen, was hier vor sich geht. Eine solche Auslegung setzt voraus, daß der Vorgang, den ich beobachte, schon im vorhinein als Naturvorgang begriffen ist. Das gilt nicht nur für die physikalischen Experimente, sondern schon für jedes Instrument, das ich in der Physik verwende. Messung heißt Konstatierung von Koinzidenzen. Nehmen wir z. B. die Uhr. Wir sehen täglich auf die Uhr und stellen die Zeit fest. Soll das Zusammenfallen, die Koinzidenz der Stellung eines Stäbchens mit einem be-

stimmten Strich auf dem Zifferblatt ein Messen der Zeit bedeuten? Dieses Messen der Zeit ist uns so selbstverständlich geworden, daß wir gar nicht merken, welche Welt von Voraussetzungen darin liegt, wenn wir auf die Uhr sehen. Dieses Gebrauchen der Uhr ist nur dann eine Zeitmessung, wenn ich dieses Ding als Uhr nehme, d. h. orientiert auf die Zeitmessung, auf die Sonne. So ist ein Instrument, das der Messung dient, nur zu gebrauchen, wenn dem Gebrauch desselben ein Verstehen von Natur zugrunde liegt.

Was durch diese Erörterung deutlich gemacht werden soll, ist dies, daß die Bestimmung des Seienden als Natur jeder konkreten Beobachtung vorausgeht. Ich kann die Dinge nur als Naturdinge vergleichen, wenn ich im vorhinein schon weiß, was zu einem Naturding gehört. So zeigt sich, daß dieser Wandel der Bestimmung des Seienden sich offenbar vollzieht als ein Wandel der Bestimmung der Seinsverfassung des Seienden, ein Wandel der Bestimmung dessen, was Seiendes ist und wie es ist. Beides zusammen bezeichnen wir als das Sein des Seienden. Im Unterschied zu den Gebrauchsdingen zeigt sich plötzlich ein universaler Bereich von materiellen Dingen, genannt physische Natur. Dieser Umschlag beruht also auf einem Wandel der Bestimmung des Seins des Seienden, und zwar einem Wandel der Bestimmung des Seins, der jeder konkreten Erfahrung dieses Seienden, Natur, vorausgeht.

Bislang sprachen wir immer von der Unverborgenheit des Seienden, daß wir uns zu Seiendem verhalten und daß das Seiende am Ende auch Gegenstand der Wissenschaft werden könne. Jetzt plötzlich ist nicht vom Seienden die Rede, sondern vom Sein desselben und davon, daß das Fassen und Bestimmen der Seinsverfassung des Seienden das letztere zugänglich mache für wissenschaftliche Erkenntnis. Weiter heißt es, daß diese neue Bestimmung der Seinsverfassung des Seienden der konkreten wissenschaftlichen Erforschung des Seienden vorausginge.

a) Die Vorgängigkeit des Verstehens von Sein
vor jedem Begreifen

Was heißt hier: dergleichen wie Sein erfassen? und gar: Sein im vorhinein erfassen? Wie soll dies gerade die Erfassung und d.h. das Offenbarmachen des Seienden ermöglichen?

Zunächst erscheint es als eine fremdartige Zumutung, das Sein des Seienden zu erfassen. Seiendes – gewiß, das kennen wir; wir verhalten uns ja jederzeit zu Seiendem mannigfacher Art. Seiendes können wir daher auch leicht und sicher vorweisen und so belegen, was wir mit Seiendem meinen. Seiendes, das sind Häuser, Menschen, Bäume, Sonne, Erde, können wir uns vorstellig machen, aber das Sein – was sollen wir uns dabei denken? Das Sein unterscheidet sich offenbar vom Seienden und ist selbst nichts Seiendes; denn sonst müßten wir es ja auch als ein Seiendes bezeichnen. »Sein« – wenn wir ganz ehrlich sind und uns nichts vormachen, dann müssen wir gestehen, daß wir uns darunter nichts denken können. Sein – das nimmt sich in der Tat aus wie das Nichts, wenn es doch nicht ein Seiendes sein soll. Das Nichtseiende ist das Nichts. Das Sein wäre dann das Nichts. Kein Geringerer als Hegel sagt in seiner »Wissenschaft der Logik«, seiner Metaphysik: Sein und Nichts ist dasselbe.¹

Jedenfalls ist unbestreitbar, daß wir, wenn wir uns ganz und gar nichts vormachen, gestehen müssen: beim Versuch, dergleichen wie Sein zu fassen, stossen wir ins Leere. Also gibt es dergleichen nicht. Das wäre ein voreiliger Schluß. Vielleicht ist es nur so, daß *wir* jetzt nicht imstande sind, dergleichen wie Sein zu fassen. Allein – verstehen wir denn nicht dergleichen wie Sein? Wenn ich frage: Was ist das? so antwortet jeder unmittelbar: Das ist eine Kreide. Daraus wird klar: Sie haben die Frage verstanden. Es wurde nach dem gefragt, was dieses Ding ist,

¹ Vgl. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objective Logik. Nürnberg 1812. S. 75 (Erstes Buch, I. Kap., C. Werden, Anm. 2).

nach dem Was-sein. Wir verstehen, wenn ich sage: Heute ist Freitag. Das Buch »ist« gekommen. Wir verstehen dieses »ist« und ebenso seine Abwandlungen war, wird sein, ist gewesen.

Merkwürdiger Tatbestand: Wir sind einerseits außerstande, das Sein zu erfassen, und verstehen es andererseits gleichwohl. Wir verstehen es nicht etwa nur, wenn wir »ist« sagen und hören, sondern in allem Reden, Rufen, Bitten, Fragen. Wenn wir den Ruf »Feuer!« hören, so heißt das, Feuer ist ausgebrochen, aber das nicht nur im Sinne einer Konstatierung, etwa wie »hier ist es warm«, sondern der Ruf ist zugleich ein Ausdruck des Schreckens, in Schrecken-seins, und eine Aufforderung: bringt Euch in Sicherheit bzw. kommt zu Hilfe, und das besagt: Verhaltet Euch so und so, d.h. seid in Eurem momentanen Sein so und so. Wir verstehen demnach im Hören dieses Rufens: Das Sein von Feuer und ein Seinsollen unserer selbst, und wir verstehen Vorhandensein und Da-sein. Aber wir verstehen es auch, wenn wir uns nicht aussprechen und uns schweigend zu Seiendem verhalten. Wir müssen uns diese merkwürdige Situation ganz klar machen: Wir erklären es in einem Atem für eine hoffnungslose Zumutung, dergleichen wie Sein im Unterschied von Seiendem zu erfassen, und doch verstehen wir es. Verstehen des Seins von Seiendem besagt demnach nicht schon Erfassen dieses Seins und besagt schon gar nicht Begreifen des so erfaßten Seins.

Doch bei der ersten Kennzeichnung der andersartigen Bestimmung des Seienden als Natur – im Unterschied von den Gebrauchsdingen – wurde nicht nur darauf hingewiesen, daß die Seinsverfassung des Seienden anders bestimmt wurde, sondern auch, daß dieses Bestimmen des Seins der konkreten Erfahrung des Seienden vorausginge. Wir verstehen also nicht nur dergleichen wie Sein, sondern dieses Verstehen von Sein (Seinsverständnis) ist derart, daß es der Erfahrung vom Seienden vorausgeht. Wir sagen: Das Seinsverständnis ist gegenüber der Erfahrung von Seiendem vor-gängig. Es geht so voraus, daß wir gleichsam erst in der Helle, die dadurch erwächst, daß das

SECHSTES KAPITEL

Zum Unterschied von Wissenschaft und Philosophie

§ 27. Der Entwurf der Seinsverfassung des Seienden als innere Ermöglichung der Positivität, d. h. des Wesens der Wissenschaft. Vorontologisches und ontologisches Seinsverständnis

Zwar gelang uns jetzt eine Erhellung des Wesens der Wissenschaft: Sie ist positive Erkenntnis und hat den Charakter der Positivität. Aber sind wir nun nicht mit dieser Wesenserhellung der Wissenschaft als positiver Erkenntnis völlig von unserer leitenden Fragestellung abgekommen? Die leitende Frage war doch (vgl. oben S. 179 f.): Worin liegt das Auszeichnende derjenigen Existenzart des Daseins, in der so etwas wie das In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen geschieht? Die Frage ging nach einem existenzialen Begriff der Wissenschaft. Hierzu setzten wir mit einer Erörterung dessen ein, was besagt: um der Wahrheit willen, d. i. um der Unverborgenheit des Seienden willen, um willen dessen, daß Seiendes an ihm selbst offenbar sei. Wir sahen früher allgemein: Das geschieht in einem Seinlassen des Seienden. Beim wissenschaftlichen Verhalten als dem In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen muß es sich dabei um ein ganz spezifisches Seinlassen des Seienden handeln. Wir haben die Frage auch so formuliert: Welches ist die Urhandlung des Daseins (πρᾶξις), in der so etwas wie die theoretische Einstellung möglich wird? Was ist das ursprüngliche Wesen des Theoretischen?

Statt nun die Antwort darauf zu geben, was dieses spezifische Seinlassen des Seienden als wissenschaftliche Erkenntnis sei, sind wir zur Charakteristik der wissenschaftlichen Erkenntnis als einer positiven gelangt. Soll damit etwa das gefunden sein,

was wir suchen, die Urhandlung des Daseins, die theoretische Einstellung ermöglicht? Soll das Wesen des Theoretischen damit geklärt sein, daß wir jetzt sagen: Theoretische Einstellung ist positive Erkenntnis, d. h. Erkenntnis des Seienden an ihm selbst, Offenbarmachen um der Offenbarkeit willen?

In der Tat. Denn wir sagen ja nicht einfach: Wissenschaftliche Erkenntnis als theoretische ist positive, sondern wir haben herausgestellt, was zur Positivität gehört, d. h. wir haben das gefunden, was die Positivität als solche ermöglicht. Es ist der vorgängige, ungegenständliche, feldabsteckende, begründende Entwurf der Seinsverfassung des Seienden. Dieser gekennzeichnete Entwurf ist als Entwerfen des Seins des Seienden nichts anderes als das Seinlassen des Seienden, dem wir nachfragten. Dieses Entwerfen als *Seinlassen* des Seienden ist die gesuchte Urhandlung des Daseins, in der theoretische Einstellung, d. h. Offenbarmachen des Seienden umwillen seiner Unverborgenheit allein ermöglicht wird. Im Entwurf, der die Positivität ermöglicht, liegt die ursprüngliche *πρόξιν*, der ursprünglich praktische Charakter des Theoretischen. Mehr noch: Der Entwurf der Seinsverfassung des Seienden als innere Ermöglichung der Positivität, d. h. des Wesens der Wissenschaft, ist nichts anderes als das ursprünglich gefaßte Wesen des Theoretischen. Das Auszeichnende derjenigen Existenzart, in der das In-der-Wahrheit-sein umwillen der Wahrheit geschieht, d. h. der Wissenschaft, liegt in dieser Urhandlung, die wir als den Entwurf der Seinsverfassung kennzeichneten.

Doch wird man sagen: Gewiß, dieser Entwurf ermöglicht die Positivität, das Wesen der Wissenschaft; aber was ist dieser Entwurf selbst? Mit welchem Recht nennen wir ihn eine Urhandlung des Daseins, das Auszeichnende einer Existenzart? Was ist dieser Entwurf der Seinsverfassung selbst, daß er so etwas wie das In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen ermöglicht? Er muß dann doch in einer inneren Beziehung zum Wesen der Wahrheit stehen. In welcher Beziehung steht dieser Entwurf der Seinsverfassung zu dem, was wir als Wesen der Wahrheit kennen lernten?

vorgängige Seinsverständnis uns ein Licht vorhält, Seiendes anzutreffen vermögen. Wir verstehen Sein und verstehen es vorgängig.

Wenn das aber zutrifft, dann ist das Seinsverständnis nicht erst dann da, wenn wir Naturwissenschaft oder sonst eine Wissenschaft treiben, sondern jederzeit und überall, wo wir uns zu Seiendem verhalten, wo Seiendes offenbar ist, demnach auch schon im vorwissenschaftlichen Dasein, ebenso im wissenschaftlichen Dasein, ohne daß dieses eigens schon Wissenschaft treibt. In unserem alltäglichen und belanglosesten, äußerlichsten Umgang mit den Dingen liegt schon und muß liegen ein vorgängiges Seinsverständnis. Wenn wir z.B. eine weiter gar nicht beachtete Handlung vollziehen wie das Öffnen einer Tür, was wir täglich mehrmals tun, liegt darin das Anfassen der Klinke. Verstünden wir nicht im vorhinein, was ein Gebrauchsding – Werkzeug, Fahrzeug, Schreibzeug, Meßzeug, Feuerzeug, d. h. überhaupt Zeug – besagt, dann wären wir nicht imstande, von der Klinke als solcher Gebrauch zu machen.

Aber: ein geschickter Affe oder Hund vermag ebenso, die Tür zu öffnen und aus- und einzugehen. Gewiß, die Frage ist nur, ob er, wenn er da etwas betastet und drückt, eine Klinke anfaßt und ob er dergleichen wie eine Tür öffnet. Wir reden so daher, als vollziehe der Hund dasselbe wie wir; aber es ist nicht das mindeste Kriterium dafür vorhanden, daß der Hund in der Tat eine Klinke gebraucht, ja noch mehr, es ist nicht das mindeste Kriterium dafür da zu sagen, er verhält sich zu Seiendem, obzwar er sich auf solches bezieht, was wir als ein Seiendes kennen.

Wir vermöchten ein Ding, das wir mit Recht Messer nennen, nie als Messer, als Ding zum Schneiden, zu erkennen und könnten es nie gebrauchen, wenn wir nicht dergleichen verstünden wie: ein Ding, um zu . . ., ein Zeug zum Schneiden. Wir lernen nicht, was ein Zeug ist, dadurch daß wir Messer, Schreibzeug, Nähzeug benutzen, sondern umgekehrt, wir können dergleichen Seiendes nur vorfinden, weil wir und sofern wir so etwas wie Zeug verstehen. Dies verstehen wir im vorhinein, wir brin-

gen solches Verstehen schon mit, und nur deshalb können wir lernen, mit derartigem Zeug umzugehen. Wir verstehen vorgängig dergleichen wie Zeug und Zuhandensein, und doch sind wir weit entfernt, sagen zu können, was Zeug als solches bedeutet, als was es zu begreifen sei. Verständnis von Sein ist noch nicht Begreifen des Seins. Im Verhalten zum Seienden, welcher Art immer, bewegen wir uns in einem vorgängigen, und zwar vorbegrifflichen Seinsverständnis.

Weil wir uns auch schon im nichtwissenschaftlichen Verhalten zu Seiendem in einem vorgängigen Verständnis des Seins dieses Seienden bewegen, deshalb merken wir gewissermaßen zunächst und langhin gar nicht, was da im Grunde vor sich geht, wenn wir, statt Gebrauchsdinge zu gebrauchen, materielle Körper auf ihre Bewegungszusammenhänge und Gesetze erforschen. Wir merken nicht, daß sich ein Wandel des vorgängigen Seinsverständnisses vollzogen hat. Es sieht vielmehr so aus, als sei eben das Seiende anders geworden. Ja, selbst diejenigen Forscher, die eine Wissenschaft erstmals begründen und in Gang bringen, die also gleichsam erstmals diesen Wandel des vorgängigen Seinsverständnisses vollziehen – während die anderen ihn nur mit- und nachvollziehen –, selbst diese haben kein Wissen von dem, was sich da im Grund ereignet; jedenfalls brauchen sie nicht notwendig ein solches zu haben.

b) Wandel des Seinsverständnisses: ein Beispiel aus der Physik

Der Wandel des Seinsverständnisses stellt sich ihnen vielmehr in derjenigen Form dar, die alle wissenschaftlichen Vorstellungen haben, als Umgrenzung von Begriffen; nur sind es jetzt die allgemeinsten Grundbegriffe und Vorstellungen, die bestimmt werden: Masse, Kraft, Geschwindigkeit, Bewegung, Ort, Zeit; im Hinblick auf das Feld der betreffenden Wissenschaft geben sie hinreichende Charakteristik derselben. Aber es bleibt dunkel, was diese Begriffe im Grunde meinen; sie figurieren eben als die allgemeinsten Begriffe bezüglich des Seienden (Natur

z.B.). Dem, was in diesen Begriffen gemeint ist, wird selbst nicht weiter nachgefragt; in den Definitionen kommen diese Grundbegriffe vor, aber die Definition selbst gibt nur Rahmen und Regel für die Erforschung des betreffenden Seienden.

Wenn wir eine allgemeine Bestimmung aus der Physik vornehmen: $s = c \cdot t$ (Weg gleich Geschwindigkeit mal Zeit), so ist das eine bestimmte Umgrenzung dessen, was in der Physik als Weg verstanden wird. Auf die Frage: was ist ein Weg? wird nicht irgendeine Überlegung über die Möglichkeit des Durchmessens eines Raumes angestellt, sondern der Weg wird hinsichtlich seiner räumlich-quantitativen Erstreckung definiert, weil von vornherein der Körper, der einen Weg durchläuft, als quantitativ bestimmbares Ding gefaßt ist, das den Ort verändert. Umgekehrt können wir c durch den Quotienten s/t bestimmen. Wenn wir $t = 1$ setzen, haben wir den Begriff der Geschwindigkeit. Schon daß wir die Definition der Zeit durch einen Quotienten bzw. ein Produkt ausdrücken, zeigt, daß von vornherein der Naturvorgang als homogene Einheit bewegter materieller Dinge gefaßt ist. Wenn der Physiker über seine Definition, die für seine physikalische Fragestellung notwendig ist, hinausgeht, dann ist auch die weiterdringende Bestimmung dessen, was er definiert, von dem Blickpunkt aus bestimmt, der hier durch die mathematische Physik gegeben ist. Das ist bei Newton in seinen *Principia* (1714), S. 7 und 5 zu sehen: *Tempora et spatia sunt sui ipsorum et rerum omnium quasi loca. In tempore quoad ordinem successionis, in spatio quod ordinem situs locantur universa. De illorum essentia est, ut sint loca, et loca primaria moveri absurdum est . . . Tempus, spatium, locus et motus sunt omnibus notissima. Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua sine relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio.*² »Die Zeiten und die Räume sind gleichsam die Platzhalter ihrer selbst und aller Dinge, in der Zeit werden alle Dinge

² Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Amsterdam 1714.

untergebracht im Hinblick auf die Ordnung des Nacheinander, im Raum dagegen im Blick auf die Ordnung der gegenständlichen Lage.«

Daraus ergibt sich, daß Raum wie Zeit als das genommen werden, worinnen die Gegenstände als bewegte geordnet werden, und zwar so, daß sie mathematisch bestimmbar sind. Dies wirkt noch in der kantischen These nach: Zeit und Raum sind das Worinnen der Ordnung.

Newton fügt allerdings noch bei, es gehört zum Wesen von Raum und Zeit, daß sie loca, Örter, gewissermaßen Platzhalter sind, aber solche Plätze, Medien, die selbst nicht mehr in einem anderen sind, sondern sie sind das Medium für sich selbst. Weil sie die loca primaria, die letzten und äußersten Medien sind, können sie selbst nicht mehr bewegt werden, obzwar gerade die Zeit durch den gleichmäßigen Fluß des Nacheinander gekennzeichnet ist. Newton sagt: tempus aequabiliter fluit, die Zeit fließt gleichmäßig. Er leitet die Bestimmung dieser Grundbegriffe wie tempus, spatium, locus damit ein, daß er sagt, das sind solche Gegenstände, die allen am bekanntesten sind; sie werden von ihm nur soweit definiert, als sie im Rahmen des Grundsatzes einer Natur als eines Bewegungszusammenhanges ausgewählter Dinge in Frage kommen.

Dergleichen wird nur so weit und in der Form erörtert, daß vorweg ausgemacht ist für jede konkrete naturwissenschaftliche Frage, was da unter Natur und Naturvorgang verstanden wird. Das Wesen von Natur wird in gewisser vorgängiger Weise umgrenzt; aber diese Seinsverfassung des Seienden (Natur) ist nicht eigens Gegenstand eines Fragens. Aber wie wird denn von der Zeit und dem Raum Gebrauch gemacht? Im Wandel des Seinsverständnisses, im Übergang vom Erfassen der Gebrauchsdinge zum Erfassen von Natur, vollzieht sich ein vorgängiger Entwurf der Seinsverfassung, aber so, daß die Seinsverfassung nicht Gegenstand wird, also ein ungegenständlicher Entwurf der Seinsverfassung.

So stehen wir bei einer neuen zentralen Frage. Kaum, daß wir die Antwort gewonnen haben auf die Frage nach dem existenzialen Wesen der Wissenschaft, ist diese Antwort selbst eine Frage geworden.

Was ist mit diesem Entwurf, der die Positivität der Wissenschaft, d.h. ihr Wesen, ermöglicht, und seinem Verhältnis zur Wahrheit? Wir sahen: In all unserem Dasein verstehen wir dergleichen wie »ist«, »war«, »wird sein«, überhaupt »Sein«, aber begreifen es nicht, so wenig, daß wir nicht einmal imstande sind, das in gewisser Weise verstandene Sein selbst zu fassen. Dieses Verständnis von Sein ermöglicht aber eben doch, daß wir überhaupt Seiendes *als* Seiendes erfassen können. Das Seinsverständnis versteht das Sein des Seienden, d.h. es hat immer schon und im vorhinein das Seiende *als* Seiendes, hinsichtlich seines Seins »angesprochen.«.

Etwas als etwas ansprechen, nennen die Griechen λέγειν, λόγος; dabei ist nicht notwendig an Verlautbarung, »äußeres Gespräch« gedacht, an ἔξω gegenüber ἔσω λόγος; sondern λόγος wird auch als λεγόμενον genommen. Dieser Ausdruck λόγος hat dieselbe Doppeldeutigkeit wie unsere entsprechenden Begriffe. Unter »Spruch« verstehen wir einmal das Gesprochene, zweitens das Sprechen selbst. Das »Ansprechen« des Seienden als Seienden, der Anspruch des Seienden, des ὄν hinsichtlich seines Seins läßt sich bezeichnen als λόγος des ὄν, λόγος τοῦ ὄντος – onto-logos, ontologia neuzeitlicher Prägung. Verständnis des Seins ist ontologisches Verständnis. Erkenntnis des Seienden, ὄν, an ihm selbst ist ontische Erkenntnis.

»Ansprechen von etwas als etwas« besagt nicht schon, das so Angesprochene in seinem Wesen begreifen; etwas als Seiendes hinsichtlich seines Seins verstehen, heißt nicht schon, das Wesen von Sein erfassen. Wir gebrauchen freilich den Ausdruck »ontologisch« – »Ontologie« für das thematische Erfassen und Begreifen des Seins selbst. Ja, im Grunde ist bis heute, und gerade heute, der Sprachgebrauch unbestimmt und vieldeutig; ontologisch wird oft gebraucht für ontisch – und dieses wieder in

dem Sinne, daß man das Seiende an sich gelten läßt und nicht idealistisch verflüchtigt. Ontologische Tendenz in der heutigen Philosophie heißt dann: Tendenz zum Realismus. Aber diese ontologische Tendenz ist dadurch ausgezeichnet, daß sie das Problem der Ontologie gerade nicht stellt, nicht einmal versteht. Anders noch: Onto-logie, Bio-logie; jene wie diese gilt als positive Wissenschaft, nur jene von allem Seienden im allgemeinen. Von da aus gesehen ist das Seinsverständnis, das all unser Verhalten zu Seiendem erhellt und leitet, noch kein ontologisches, kein Seinsbegreifen. Wir nennen daher das noch nicht begreifende und zum Begriff gekommene Seinsverständnis das vorontologische.

Diese scheinbar nur terminologische Erörterung wollen wir zusammenfassend festlegen: Erkenntnis von Seiendem, öv, ist ontische Erkenntnis. Wissenschaftliche Erkenntnis, positive Erkenntnis des Vorliegenden, ist eine bestimmte Art von ontischer Erkenntnis. Denn auch in der technischen Hantierung mit den Dingen, im Umgang mit ihnen liegt ein Erkennen, das wir als Umsicht und Sichauskennen bezeichnen; allgemein ist jedes Verhalten zu Seiendem, öv, ontisches Verhalten. Diesem liegt aber als Licht gebend und führend ein Seinsverständnis zugrunde, das nicht schon »Begreifen« des Seins ist – vor-ontologisches Seinsverständnis. Dieses kann sich ausbilden zu einem ausdrücklichen Erfassen und Begreifen des Seins selbst: zu ontologischem Verständnis. Diese Hauptunterschiede sind festzuhalten.

Am Ende gibt es hier noch Zwischenstufen, und eine solche ist gerade *der* Entwurf der Seinsverfassung, sofern er z. B. vom Naturforscher vollzogen, das Feld Natur umgrenzt. Denn in diesem Entwurf spricht weder nur ein vorontologisches Seinsverständnis, noch aber schon ein ausdrückliches Erfassen und Begreifen des Seins selbst; er ist ein eigentümliches Zwischen mit *Bezug* auf vorontologisches und ontologisches Verständnis, eine Art des ausdrücklichen Seinsverständnisses, was nicht einschließt, daß es auch schon als solches erkannt und verstanden

sein müßte. Aber mit diesen Festsetzungen ist mehr gewonnen als eine Terminologie; wir haben ein Problem so verschärft, daß es nicht länger mehr übersehen werden kann.

Wir haben zuletzt gefragt: In welcher Beziehung steht der Entwurf der Seinsverfassung zu dem, was wir als Wesen der Wahrheit herausstellten? Diese Beziehung muß recht eng sein, wenn gerade dieser Entwurf das In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen ermöglicht. Entwurf der Seinsverfassung ist allgemein ein vorontologisches Seinsverständnis. Sein wird verstanden, wenngleich nicht eigens erfaßt. Nun wissen wir, daß auch Seiendes für uns offenbar sein kann, ohne daß wir eigens darauf gerichtet sind und es erfassen; ja, weithin ist Seiendes in dieser Weise offenbar. Unverborgenheit des Seienden besteht nicht im Erfaßtwerden des Seienden; dieses Erfaßtwerden ist nur auf dem Grund jener möglich; jene kann bestehen ohne dieses. Nun sagen wir: Verständnis des Seins, nicht Erkenntnis des Seienden, hat den Charakter des Entwurfs. Das Auszeichnende des Entwerfens liegt darin, daß sich das Dasein damit etwas zu verstehen gibt wie Sein, Bewegung, Ort, Zeit. Was es sich im Entwurf zu verstehen gibt, ist dabei nicht eigens Gegenstand einer darauf eingestellten Erfassung; der Physiker z. B. spekuliert nicht über die Zeit als solche und ihr Wesen, aber zugleich arbeitet er doch mit der Zeit, weil sie in jedem seiner Sätze steckt; er arbeitet mit ihr, sie ist in gewisser Weise, und zwar notwendig, gegeben und doch nicht Gegenstand.

Wenn daher im Entwurf der Seinsverfassung dergleichen wie Sein verstanden und gegeben, obzwar nicht auch begriffen ist, dann liegt in diesem Verstandenwerden und Gegebenwerden des Seins eine gewisse Unverborgenheit des Seins selbst. Im Seinsverständnis ist das Sein selbst unverborgen, d. h. das Seinsverständnis ist wahr und hat seine Wahrheit. Wir bezeichneten nun die Unverborgenheit des Seienden als Offenbarkeit, und zwar unterschieden wir Offenbarkeit des Seienden qua Dasein, Erschlossenheit, und Offenbarkeit des Vorhandenen, Entdecktheit. Unverborgenheit des Seienden, Wahrheit des *öy*, können

wir daher allgemein ontische Wahrheit nennen. Unverborgenheit des Seins heißt dann entsprechend ontologische oder vor-ontologische Wahrheit.

§ 28. *Ontische und ontologische Wahrheit. Wahrheit und Transzendenz des Daseins*

Es ergibt sich also folgende Unterscheidung:

1. Wahrheit des Seins: Unverborgenheit qua Enthülltheit; vorontologische, ontologische Wahrheit.

2. Wahrheit des Seienden: Unverborgenheit qua Offenbarkeit; ontische Wahrheit.

a) Offenbarkeit qua Erschlossenheit: Unverborgenheit des Daseins.

b) Offenbarkeit qua Entdecktheit: Unverborgenheit des Vorhandenen, Zuhandenen.

Wenn nun das In-der-Wahrheit-sein um der Wahrheit willen, d.h. ontische positive Wahrheit der Wissenschaft nur möglich ist in und durch den Entwurf der Seinsverfassung, dieser vorgangige Entwurf aber eine Art von Seinsverständnis ist, dieses als Verstehen von Sein dergleichen wie Sein enthüllt, also wahr ist, so gründet das spezifische In-der-Wahrheit-sein als Wissenschaft, diese ontische Wahrheit, in der ontologischen Wahrheit.

Nun ist aber die wissenschaftliche Wahrheit nur *eine* Art und Möglichkeit des Offenbarmachens des Seienden, und das Dasein verhält sich zu Seiendem weithin, ohne Wissenschaft als solche zu vollziehen. Alles und jedes Verhalten zu Seiendem, jede ontische Wahrheit jeglicher Art ist nur möglich auf dem Grunde der ontologischen Wahrheit. Ferner ergab sich uns, daß es zum Wesen des menschlichen Daseins gehört, in der Wahrheit zu sein, d.h. als erschlossenes Seiendes sich zu offenbarem Seienden zu verhalten; ja, wir versuchten an Hand dieser Kennzeichnung der Wahrheit eine erste Umgrenzung des auszeichnenden Wesens des Daseins selbst – im Unterschied zum

Vorhandenen. Diesem kann Wahrheit zukommen, dem Dasein aber muß sie zugehören, d.h. sie gehört zum Wesen seiner Seinsverfassung. Wie, wurde nicht gesagt. Diese Wahrheit, in der Dasein sich wesenhaft hält, stellt sich jetzt als ontische Wahrheit heraus, d.h. aber als solche, die ihrerseits zu ihrer eigenen Möglichkeit eine ursprüngliche Wahrheit fordert: die Unverborgenheit von Sein im Seinsverständnis.

Demnach liegt im Wesen des Daseins ein noch ursprünglicheres In-der Wahrheit-sein bzw. umgekehrt: Das Wesen des Daseins selbst muß im Hinblick auf diese ursprüngliche Wahrheit des Seinsverständnisses noch radikaler gefaßt werden, so radikal, daß wir sagen können: Der Mensch ist dasjenige Seiende, zu dessen Wesen, d.h. Seinsverfassung es ursprünglich gehört, dergleichen wie Sein zu verstehen. Existenz ist von Grund aus nur möglich in und durch Seinsverständnis. Denn nur dieses ermöglicht, daß Dasein sich zu Seiendem verhält und im Verhalten zu Seiendem, das es selbst nicht ist, sich zu sich selbst als Seiendem verhält.

Angesichts der jetzt gewonnenen Einsichten bedarf es einer kurzen Erinnerung an das früher Erörterte. Wir gingen aus von einer Kennzeichnung der Wissenschaft, wonach sie sei ein »Begründungszusammenhang wahrer Sätze«. Das erforderte die Analyse der Satz-Aussagewahrheit. Sie ergab: Der Satz ist nicht der ursprüngliche Ort der Wahrheit, sondern diese gehört wesentlich zum Dasein und ist umgekehrt der Ort (innere Möglichkeit) für Sätze.

Die gewonnenen Einsichten wurden in acht Thesen zusammengefaßt. Die achte These lautete: Wahrheit existiert. Nunmehr ergab sich: Die Wahrheit ist nicht nur nicht primär Aussagewahrheit, sondern auch die Interpretation der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden trifft noch nicht ihr ursprüngliches Wesen. So kommen wir zu einer neunten These (vgl. oben S. 149f., Thesen 1-8):

9. Wahrheit jedoch, als Unverborgenheit des Seienden genommen, existiert nur, wenn das existierende Dasein derglei-

chen wie Sein versteht, d.h. wenn zum Wesen der Existenz des Daseins Enthüllen von Sein, ontologische Wahrheit, gehört. (Vgl. unten S. 209, These 10.)

Ursprünglicher als die ontische Wahrheit ist die ontologische; diese ist die Ermöglichung jener. Aber diese ontologische Wahrheit – Entwurf von Sein – haben wir in der Abhebung gegen die ontische nur roh gekennzeichnet. Was die ontologische Wahrheit selbst sei, ist nicht geklärt. Die Antwort auf die Frage nach dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit, sie sei die ontologische, wird selbst wieder zur Frage, wenn anders eine weiter dringende Aufhellung dessen möglich ist.

So ergibt sich: Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit treibt zu immer ursprünglicheren Interpretationen, und zwar so, daß damit, weil eben Wahrheit zur Seinsverfassung des Daseins gehört, eine jeweilig radikalere Interpretation des Daseins in eins zusammen geht. Was heißt: Verstehen von Sein, sich zu verstehen geben dergleichen wie Sein des Seienden im Entwurf? Was heißt und wie ist dergleichen Entwerfen möglich?

Dabei erinnern wir uns erneut an das mehrfach gekennzeichnete Grundfaktum des menschlichen Daseins: Wir verstehen dergleichen wie Sein und begreifen es nicht. Sein ist enthüllt und doch verborgen. Der Versuch aufzuhellen, was Sein besagt, wie es zu begreifen ist und wie der Entwurf von Sein dergleichen wie Sein zu verstehen gibt, was Seinsverständnis heißt, – die Aufhellung alles dessen, was so das Wesen menschlicher Existenz bestimmt, führt von neuem in Abgründe.

Wir müssen die Urhandlung des Seinlassens von Seiendem ihrerseits in ihrem Wesen zu fassen versuchen, d.h. nach ihrer eigensten inneren Möglichkeit fragen, uns dabei Einsicht verschaffen, was da in solchem Entwerfen von Sein geschieht. Zu diesem Zweck wollen wir vorläufig nur erst von fern in diesen Abgrund hineinleuchten, um das eine zu verstehen, daß es hier noch Probleme gibt und diese die zentralsten sind.

Seinsverständnis ist ein Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein, dieses als Entwurf. Darin liegt erstens ein Charakter des Han-

delns und zweitens doch zugleich ein Handeln, das sich etwas gibt, sich etwas zu verstehen gibt, hinnimmt und d. h. sich daran hält. Handeln, Tun heißt hier aber nicht ontisch herstellen, sondern übersteigend zeigen. Dieses Entwerfen von Sein haben wir uns näher gebracht durch eine Kennzeichnung des Wandels vorwissenschaftlich-ontischer Wahrheit zu wissenschaftlich ontischer, d. h. positiver. Wir sagten, die Positivität der Wissenschaft werde ermöglicht durch dieses spezifische Seinlassen; ein solches Seinlassen liegt aber in jedem Verhalten zu Seiendem. Ein Entwurf ist nicht erst bei der Ausbildung von Wissenschaft Voraussetzung, sondern jederzeit und überall, wo und wenn Dasein zu Seiendem sich verhält. Das geschieht aber im Dasein nicht gelegentlich und zuweilen, sondern wesentlich und ständig, sofern Dasein faktisch existiert. Darin liegt: Das Dasein ist als solches entwerfend. Dieser Entwurf – ergab sich ferner – ist vorgängiger. Dasein muß sich schon dergleichen wie Sein zu verstehen gegeben haben, um sich zu Seiendem verhalten zu können.

Der Entwurf ist in gewisser Weise früher, er geht voraus, und das Seiende offenbart sich uns derart, daß wir – verhüllterweise – von dem schon verstandenen Sein her erst auf solches stoßen, was wir nun erst, eben im Lichte des Seinsverständnisses, als Seiendes begegnen lassen. Aus dem vorweg verstandenen Sein kommen wir allererst auf Seiendes zurück, genauer: Sofern wir uns ständig schon zu Seiendem verhalten, sind wir immer schon in und aus einem vorgängigen Seinsentwurf auf Seiendes zurückgekommen.

Im vorgängigen Entwurf von Sein übersteigen wir zuvor schon immer das Seiende. Nur aufgrund dieser Erhöhung, eines solchen Überstiegs wird Seiendes als Seiendes offenbar. Sofern aber der Seinsentwurf zum Wesen des Daseins gehört, muß auch schon immer dieser Überstieg des Seienden geschehen sein und im Grund des Daseins geschehen.

Wir bezeichnen dieses vorgängige Übersteigen von Seiendem mit dem Fremdwort *transcendere* und nennen den Über-

stieg die *Transzendenz*. Das Dasein als solches ist transzendierend – transzendent. Das Grundwesen der Seinsverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, ist der Überstieg von Seiendem. Mit diesem Überstieg, der Transzendenz, liegt im Dasein als solchem eine ureigene Erhöhung seiner selbst. Nur weil in der Existenz des Daseins wesentlich diese Erhöhung liegt, kann das existierende Dasein fallen, und d.h. in seiner Weise zu sein durch das bestimmt sein, was wir (»Sein und Zeit«) das Verfallen nennen.

Wenn nun die ontologische Wahrheit im eigentlichen Sinne als vorgängiger Entwurf von Sein ihrerseits nur möglich ist auf dem Grunde des Überstiegs, d.h. der Transzendenz des Daseins, dann gründet die ontologische Wahrheit in der Transzendenz, d.h. sie ist transzendental. Hierunter verstehen wir erstens alles, was zur Transzendenz als solcher gehört; zweitens nennen wir transzendental all das, was seiner inneren Möglichkeit nach auf Transzendenz zurückweist. Was transzendental besagt, ist nur zu erörtern, wenn das Wesen der Transzendenz bestimmt ist.

Bei Kant geschieht das in gewissem Sinne beiläufig und ohne Klarheit über die Voraussetzungen und Erfordernisse einer zureichenden Aufhellung des Wesens der Transzendenz. »Transzendent« heißt für Kant: »überfliegend«. Es wird gebraucht von Begriffen (Vorstellungen), die die Möglichkeit der Erfahrung, der ontischen Erkenntnis, übersteigen, und zwar zu Unrecht überschreiten, die etwas über das Seiende an sich ausmachen, ohne daß es in einer entsprechenden Anschauung gegeben wäre (wobei »an sich« hier heißt: relativ auf Gott). »Transzendental« dagegen ist eine Art von Erkenntnis, in der es »Begriffe« gibt, die sich nicht auf Gegenstände – an sich – beziehen, sondern auf die Möglichkeit der ontischen Erkenntnis, auf die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnisse a priori, einer wesentlich zur ontischen Erkenntnisart gehörenden Erkenntnis; hier geht es also um die in ihre Schranken gewiesene Erkenntnis des Seienden bzw. deren Ermöglichung, und das heißt eben positiv: Einschränkung.

Transzendente Erkenntnis ist ontologische Erkenntnis. Das ist freilich noch zweideutig; es kann meinen 1. vorontologisches Seinsverständnis als konstitutiv für die ontische Erkenntnis, 2. ausdrückliche Interpretation dieses vorontologischen Seinsverständnisses als solche ontologische Erkenntnis im strengen Sinne.

Warum aber ist ontologisch gleich transzendental? Weil Ontologie mit Transzendenz zusammengeht. Inwiefern? »Transzendental« wird bei Kant oft noch mehr einschränkend gebraucht; es meint auch das unrechtmäßige Überfliegen. Bei Kant ist es mehr ein kritisch-negativer Begriff gegenüber theologisch-dogmatischer Metaphysik. Wir verstehen ihn positiv, aus dem Wesen der Transzendenz selbst, die Kant nicht eigens zum Problem gemacht hat.

Transzendenz ist die Ermöglichung derjenigen Erkenntnis, die nicht zu Unrecht die Erfahrung überfliegt, nicht »transzendent«, sondern Erfahrung selbst ist. Das Transzendente gibt die obzwar einschränkende, aber hierdurch zugleich positive Wesensdefinition der nicht transzendenten, d.h. der als solchen möglichen ontischen Erkenntnis.

Gegenüber dem traditionellen Begriff von Transzendenz ist folgendes anzumerken: 1. Er ist nicht ursprünglich, sondern beruht auf ungeklärten Vorbestimmungen, »Subjekt« (vgl. oben und zum Ganzen S.S. 1927); 2. außerdem bleibt er noch in der Enge und Beschränkung auf das Erkennen, und dieses wieder wird als theoretisches und dieses noch einmal als Erforschen gefaßt. Transzendenz heißt hier: Hinaussteigen aus dem Subjekt und hinüber zu einem Objekt. Das Transzendente ist das Objekt, das Woraufhin hinaus, das Worauf der Beziehung.

Für uns heißt Transzendenz nicht hinaus zu einem Objekt; das Subjekt ist schon draußen, und es ist nur draußen bei Seiendem, sofern es selbst erschlossen ist. Das Seiende, das es selbst ist, und anderes Seiendes ist im voraus schon überstiegen. Transzendent im rechten Sinne des Transzendierenden ist das Dasein, und nur weil es im Grunde seines Wesens transzendiert,

kann zunächst Seiendes qua Vorhandenes und Seiendes qua Dasein nicht unterschieden sein. Mythische Identifizierung setzt gerade Transzendenz voraus.

Nebenbei bemerkt: Hier wird ein grundsätzlicher, ursprünglicherer und ausdrücklicherer Begriff des Transzendentalen entwickelt als bei Kant. Kant hat zwar zum erstenmal, wenngleich nur in einem recht engen Gesichtskreis und nicht ursprünglich genug, das Transzendente gesehen. Aber gerade weil er die Transzendenz nicht zentral eigens bestimmte und zum Problem machte, kann sein Begriff des Transzendentalen nicht genügen.

Von vornherein ist prinzipiell zu sagen, daß das Problem der Transzendenz und des Transzendentalen mit Idealismus und Realismus gar nichts zu tun hat, sondern viel ursprünglicher ist als die Dimension, in der dieser Unterschied auftritt, so sehr, daß er erst auf dem Grunde der recht verstandenen Transzendenz entscheidbar wird. Ebenso wenig hat Transzendenz primär etwas zu tun mit Erkenntnis und Erkenntnistheorie. Wir kommen so zu einer 10. These bezüglich des Wesens der Wahrheit, nachdem in den Thesen 1-8 (oben S. 149-156) der Übergang von der Aussagewahrheit zur ursprünglichen echten ontischen Wahrheit dargelegt, in der 9. die ontische Wahrheit auf die ontologische zurückgeführt wurde (oben S. 205).

10. Die ontologische Wahrheit (Unverborgenheit von Sein) ist ihrerseits nur möglich, wenn das Dasein seinem Wesen nach Seiendes zu übersteigen vermag, d.h. als faktisch existierendes das Seiende immer schon überstiegen hat. Ontologische Wahrheit gründet in der Transzendenz des Daseins; sie ist transzendental. Die Transzendenz des Daseins aber erschöpft sich umgekehrt nicht in der ontologischen Wahrheit. (Vgl. These 11, unten S. 210.)

Der ontologischen Wahrheit liegt wiederum die Transzendenz als Wesensverfassung des Daseins zugrunde. Auf Grund der Transzendenz allein wird das möglich, was wir früher den Einbruch des Daseins als existierenden in das Seiende nannten.

Nur weil das Dasein im Grunde seines Wesens transzendent ist, deshalb ist ontologische Wahrheit »und« ontische Wahrheit möglich. Wir sagen mit Absicht ontologisch *und* ontisch. Denn es ist nicht so, daß hier nur eine Reihe von Bedingungen nebeneinander aufgerollt würde, ontisch auf ontologisch und diese auf Transzendenz. Sondern vor-ontologische Wahrheit, d. h. entwerfendes Verstehen des Seins ist als solches ein Verstehen des Seins von Seiendem, mag dieses Seiende faktisch tatsächlich existieren oder vorhanden sein oder nicht. Umgekehrt ist Erfahrung von Seiendem, ontische Wahrheit, solche nur in einem Verstehen von Sein.

Ontologische Wahrheit und ontische Wahrheit stehen in einem ursprünglichen Zusammenhang – entsprechend dem Unterschied von Sein und Seiendem. Das sind nicht zwei Reiche, die einfach durch »und« nebeneinander gesetzt sind, sondern die spezifische Einheit und der Unterschied beider in der Zusammengehörigkeit ist das Problem. Sie selbst, die in diesem Unterschied Unterschiedenen, können in ihrem Wesen nur begriffen werden aus dem, was dieses Unterscheiden als solches ermöglicht. Mit anderen Worten: Die Transzendenz ist nicht nur die innere Möglichkeit für die ontologische Wahrheit und indirekt dann auch für die ontische, sondern gerade die Bedingung der Möglichkeit für dieses »und auch«, für deren Zusammenhang, ja, für die Möglichkeit des Unterscheidens von Sein und Seiendem, auf Grund dessen wir überhaupt von Ontologie sprechen können. Diesen Unterschied bezeichnen wir als »ontologische Differenz«, »ontologisch« im dargelegten Sinne (vgl. oben S. 200 ff.). So ergibt sich die weitere Grundthese:

11. Die Transzendenz des Daseins ist die Bedingung der Möglichkeit der ontologischen Differenz, dafür, daß Unterschied von Sein und Seiendem überhaupt aufbrechen kann, daß es diesen Unterschied geben kann. Aber auch hierin erschöpft sich nicht das Wesen der Transzendenz.

So unbestimmt dieses für uns jetzt noch sein mag, das eine und einzige, dem wir zunächst zustrebten, muß deutlich gewor-

den sein: Wir fragten, was ist das Wesen der Wissenschaft, und inwiefern hat sie eine Grenze? Nunmehr wird deutlich, daß die Wissenschaft nicht etwas ist, was es eben unter vielem anderen, womit man sich beschäftigen kann, auch gibt, sondern daß sie, um zu sein, was sie ist, ihre Wurzeln im ursprünglichen Wesen des Daseins selbst, in der Transzendenz, geschlagen haben muß. Jetzt wird schon konkreter verständlich, was wir früher als vorgegreifende Definition der Wissenschaft anzeigten: Sie ist eine Möglichkeit der Existenz des Daseins. Wenn sie eine echte Möglichkeit ist, muß die Wissenschaft sich aber auch notwendig begrenzen, wenn anders jede Möglichkeit ihre Grenze in sich selbst trägt, ja, die Begrenzung ihrer selbst mitbringt. Die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft wurde ja für uns nur deshalb brennend, um aus ihrem Wesen zu ersehen, in welcher Weise die Wissenschaft sich selbst begrenzt.

Offenbar handelt es sich nicht um eine Begrenzung derart, daß die Wissenschaft gleichsam lediglich an etwas anderes stößt, davon sie durch einen Zaun geschieden ist, nicht um eine Umzäunung, die ihr gleichgültig sein kann, sondern um eine Begrenzung, die gerade als solche ihr das eigene Wesen verleiht. Wissenschaft muß sich selbst notwendig die Grenze nehmen und eine Begrenzung geben. Die Grenze liegt in ihr selbst als das andere, das sie ist und dessen sie gerade als Wissenschaft nicht mehr mächtig ist. Dieses andere aber gibt der Wissenschaft die Kraft ihres Wesens, so zwar, daß dieses andere reicher ist und noch anderes vermag, als gerade nur die Möglichkeit der Wissenschaft zu tragen.

Die spezifisch wissenschaftliche Zuwendung zum Seienden an sich selbst im Wollen seiner Wahrheit geschieht im gekennzeichneten Entwurf; nur in diesem wird das Seiende als Vorliegendes offenbar. Nur wenn es so offenbar vorliegt, kann es zum Gegenstand eines Befragens gemacht werden. Nur wenn es Fragegegenstand geworden ist, kann es Thema möglicher Untersuchung werden. Untersuchung verlangt Themastellung, Thematisierung, diese verlangt zuvor Vergegenständlichung, diese

zuvor ein offenes Vorliegendes, und dieses ist nur möglich im Entwurf. Dieses Entwerfen aber, das so alle Leidenschaft der wissenschaftlichen Zuwendung zur Sache trägt, gründet in der Transzendenz als der Grundverfassung des Daseins.

Wissenschaft macht das Seiende zum Gegenstand und kann das nur durch den ontologischen Entwurf, das Transzendieren, in dem sich das Dasein zum »Sein« (Welt u. a.) »verhält«. Das Transzendieren ist das andere, dessen die Wissenschaft als solche nicht mächtig ist und dessen sie gerade bedarf, um zu sein, was sie sein kann. Das Transzendieren vollzieht die Begrenzung der Wissenschaft und bringt sie dadurch gerade zu sich selbst. Die Wissenschaft geht nur auf Seiendes als ihren Gegenstand, und zwar kann sie das auf Grund des ontologischen Entwurfs. Wir hörten aber, daß dieser auch schon immer ein Feld absteckt und damit eo ipso jede Wissenschaft je auf ein Gebiet festlegt und einschränkt. Jede Wissenschaft muß sich auf Grund dessen, was ihr das Wesen gibt (Entwurf), auf ein Gebiet beschränken. Die Wissenschaft ist wesentlich Einzelwissenschaft, d.h. es liegt im Wesen der Wissenschaft als ontologischer positiver Erkenntnis, daß es keine sogenannte allgemeine Wissenschaft geben kann. Der Ausdruck »Einzelwissenschaft« ist daher schon eine Tautologie und mißverständlich, weil er den Gedanken einer Allgemeinwissenschaft nahelegt.

So vollzieht der ontologische Entwurf eine doppelte, in sich einheitliche Begrenzung: 1. Wissenschaft ist Erkenntnis von Seiendem und nicht solche des Seins; 2. als Wissenschaft von Seiendem ist sie je solche eines bestimmten Gebiets und nie vom Seienden im Ganzen. Diese Begrenzung geschieht im Transzendieren, und sie geschieht notwendig, wenn Wissenschaft existent, wirklich werden soll. Gerade dadurch, daß die Wissenschaft sich aufgibt, das Seiende an ihm selbst offenbar zu machen, muß sie den ontologischen Entwurf vollziehen, d.h. im Wesen zu solchem sich verhalten, was ihr selbst mit ihren Mitteln nicht mehr zugänglich, im Grunde also verborgen ist. So muß die Wissenschaft notwendig sich hinein wagen in einen

Umkreis des Verborgenen, der sie ständig umgibt. Das In-der-Wahrheit-sein der Wissenschaft ist gerade ein Umstelltsein von Verborgenheit. Selbst diese Verborgenheit des Seins ist für jede Wissenschaft je nur eine beschränkte. Die Wissenschaft ist derart und notwendig begrenzt, daß sie nicht einmal die Grenzverborgenheit um sich hat, die mit der Wirklichkeit von Wissenschaft sich gerade einstellt.

So zeigt sich zugleich, was früher nur vorläufig angezeigt wurde, daß mit der Unverborgenheit je notwendig Verborgenheit zusammengeht. Was der Wissenschaft die Helle gibt, im Sinne der Offenbarkeit von Seiendem, versetzt sie zugleich ins Dunkel – im Sinne der Verborgenheit des Seins. Die relative Helle wissenschaftlicher Erkenntnis des Seienden ist umdrängt vom Dunkel des Seinsverständnisses. Denn auch im ontologischen Entwurf, der geschieht bei der Gründung und Ausbildung und überhaupt in der Geschichte der Wissenschaft, ist zwar Sein verstanden und in gewisser Weise um-grenzt, aber nicht erfaßt, d. h. nicht eigens als Sein begriffen. Das Verstehen von Sein aber geschieht im Transzendieren. Wenn dieses Verständnis des Seins sich zum Bestimmen und gar Begreifen des Seins als solchen ausbilden kann, dann müssen im Transzendieren selbst verschiedene Möglichkeiten liegen, gemäß denen es unausdrücklich oder ausdrücklich geschieht. Wenn das Transzendieren ausdrücklich und eigens vollzogen wird, dann heißt das zunächst und unter anderem: Es wird gefragt, was dieses im Seinsentwurf entworfene Sein selbst besage und wie dergleichen Verständnis möglich werde. Wenn nun die Transzendenz das Grundwesen des menschlichen Daseins überhaupt ausmacht, so geschieht im ausdrücklichen Transzendieren nichts Geringeres als das, daß das wesenhaft transzendierende Dasein im ausdrücklichen Geschehenlassen der Transzendenz wesentlich wird. Dieses Wesentlichwerden des Daseins im ausdrücklichen Transzendieren, das ausdrückliche Fragen nach dem Sein als solchen, ist nichts anderes als das Philosophieren.

*§ 29. Philosophieren als Transzendieren gehört zum Wesen
des menschlichen Daseins*

12. Transzendieren ist Philosophieren, geschehe es unausdrücklich verborgen, oder werde es ausdrücklich ergriffen.

Wir zeigten, das Wesen des Theoretischen liege im Seinlassen des Seienden an ihm selbst und nannten dieses Seinlassen eine Ur-handlung des Daseins. Nun wird klar, mit welchem Reichtum das Seinlassen im ontologischen Entwurf, im Transzendieren geschieht; dieses aber ist das Grundgeschehen der Existenz selbst. Dieses Seinlassen des Seienden nannten wir früher die metaphysische Gleichgültigkeit, eine eigentümliche Gelassenheit, in der das Seiende an ihm selbst zu Wort kommt. Diese Gelassenheit aber muß einem ursprünglichen Handeln entspringen, sie ist nichts anderes. Handeln aber ist Freisein. Damit die eigentliche Verbindlichkeit möglich werde, die von dem an sich offenbaren Seienden ausgeht und die spezifische Sachlichkeit fordert, muß ein ontologischer Entwurf (Transzendieren) geschehen, d.h. eine freie Handlung. Nur wo Freiheit ist, wird Bindung und Notwendigkeit möglich. So ist das ausdrückliche Transzendieren eine Urhandlung der Freiheit des Daseins, ja, das Geschehen des Freiheitsraumes des Daseins selbst, d.h. aber das Existieren im Grunde und aus dem Grunde des Daseins.

Das ausdrückliche Transzendieren aber ist als Fragen nach dem Sein als solchem das Philosophieren. So wird klar, was wir in der ersten Stunde nur behaupteten: Das menschliche Dasein als solches philosophiert; existieren heißt philosophieren. Das Dasein philosophiert, weil es transzendiert. Im Transzendieren liegt Verstehen von Sein. Seinsverständnis aber, so hörten wir, gehört zum Dasein, und zwar zunächst und zumeist so, daß es zwar Sein versteht, aber nicht begreift. Das Dasein könnte nicht existieren als das, was und wie es ist, würde es nicht im Grunde seines Wesens immer schon dergleichen wie Sein enthüllt haben und verstehen.

Wesen und Kern des Menschen liegt aber von alters her in

dem, was wir »Seele« nennen. Daher sagt Platon (Phaidros 249 e 4-6): *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἣ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον.*¹ »Jedes Dasein hat schon im Grunde seines Wesens das Seiende erblickt, d.h. was am Seienden das Sein ausmacht, oder es hätte nicht in dieses faktische Dasein kommen können,« (ohne dieses Blicken auf das Sein).

Nichts anderes aber als dieses Urfaktum des Daseins wird jedoch im ausdrücklichen Transzendieren, d.h. Philosophieren, zum Problem. Damit zeigt sich: Die Philosophie braucht gar nicht erst sich irgend einen Gegenstand zu erdenken und weitum zu suchen; das Dasein selbst in seinem Wesen – als transzendierendes – trägt in sich die mögliche Frage nach dem Sein und dessen Sinn. Auch hier hat Platon das Wesentliche gesehen: *Ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος αἰ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὁφθῆναι, τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὁμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα* (Soph. 254 a8-b1)² »Der Philosoph hat sich ganz darein verlegt, ständig in den Blick zu bringen das Seiende (als Seiendes – das Sein), indem er es im Durchsprechen auf den Begriff bringt. Er hält sich in der Helle des Seinsverständnisses, und weil er sich an einem solchen hellen Ort aufhält, ist er schwer zu sehen. Denn das Auge der Seele bei der Menge, deren Verstehen, ist außerstande, auszuhalten im Hinblicken auf das Göttliche, was über das Seiende hinausliegt.«

Wir entnehmen hieraus, daß Philosophieren zum Wesen des menschlichen Daseins gehört, daß aber gleichwohl die Menge sich nicht heraus zu lösen vermag aus den Fesseln dessen, was gerade im Umlauf ist, dessen, worüber man spricht, und dessen, was man gesehen haben muß. Das Philosophieren ist nur das Vorrecht derer, die bereit sind zu verstehen, daß das Wesentliche in der Einfachheit und Ursprünglichkeit des eigenen Daseins metaphysisch ruht und auf Befreiung wartet.

¹ Platonis Opera (ed. Burnet), Tomus I.

² A.a.O.

Denselben Gedanken Platons, daß der Philosoph ἀεὶ προσκείμενος τῇ τοῦ ὄντος ἰδέᾳ, hat Aristoteles in seiner nüchternen, aber um nichts weniger radikalen Art ausgesprochen (Met. Z 1, 1028 b2 sq.): καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία.³ »Und so ist dasjenige, was von alters her und jetzt und in alle künftigen Zeiten hinein gesucht ist, und dasjenige, wobei das Suchen und Fragen immer wieder scheitert, nichts anderes als die Frage, was ist das Sein.«

Hier tritt die wichtige Einsicht zu Tage, daß dieses Fragen, was das Sein sei, immer wieder in Lagen führt, aus denen es keinen Ausweg zu geben scheint. Mit anderen Worten: Die Grundfrage des Philosophierens »Was ist das Sein selbst?« ist die Frage, die immer wieder Frage werden will und muß. Wir haben meist eine irrige Vorstellung von der griechischen Philosophie, von Platon und Aristoteles im besonderen, als seien hier runde und geschlossene Systeme geschaffen worden, die künftigen Zeiten als dogmatischer Lehrgehalt überliefert werden. Doch findet sich nichts, was darauf deutet, daß sie der Meinung gewesen wären, nunmehr für alle kommenden Geschlechter das Wesentliche erledigt zu haben. Was Platon und Aristoteles die innere Größe verleiht, ist dieses sich selbst überlegene, freie Überlassen derselben Grundaufgabe an die Nachkommenden.

(Heute, wo Scheinphilosophie und Metaphysik auf allen Gassen ausgerufen wird, gilt es mehr denn je, die Grundfrage des Philosophierens zur Frage werden zu lassen, d. h. die Frage nach dem Sein erst wieder als solche auszubilden. Wir müssen jetzt begreifen, daß schon und gerade dieses Ausbilden dieser Frage das Philosophieren selbst ist.)

Ausdrücklich Transzendieren als Philosophieren ist sich wiederholendes Fragen nach dem Sein des Seienden; das Sein als solches befragen, heißt, es zu begreifen suchen. Philosophieren

³ Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1886.

fragt nach dem Begriff dessen, was wir immer schon verstehen. Von da wird sichtbar, daß gerade das Philosophieren umlagert ist von den Einflüsterungen seiner hartnäckigsten Widersacherin, der vermeintlichen Selbstverständlichkeit der Dinge.

Philosophieren heißt das Sein als solches zu begreifen suchen, das Seinsverständnis in seiner inneren Möglichkeit ausbilden und auf seinen Grund bringen, Verständnis ausbilden, Verstehen als Entwerfen, den Entwurf ausdrücklich vollziehen, und das besagt: diesen Entwurf selbst in seiner inneren Möglichkeit bestimmen, so daß er vollziehbar wird als begreifendes Entwerfen, als Ausbildung des vorontologischen Seinsverständnisses zum ontologischen, dergestalt, daß von diesem aus jenes erst Licht bekommt.

Philosophieren heißt das Sein als solches zu begreifen suchen und die Ontologie als Problem grundsätzlich begründen. Doch wir sagen nicht einfach: Philosophie ist Ontologie, und sagen das vor allem nicht in dem Sinne, daß irgendein tradiertter Begriff von Ontologie übernommen und dem Wesen der Philosophie aufgeredet wird. Philosophie ist Ontologie, besagt höchstens: Sie ist in ihrem Wesen ein Problem, das dem entquillt, was das Grundwesen der Existenz des Daseins ausmacht; Philosophie ist ontologisch, besagt dann: Gelingt es, das zu begreifen, dann muß sich von da und von da primär und allein die volle innere Richtung des Wesens des Philosophierens enthüllen lassen.

§ 30. *Der unterschiedliche Fragebereich von Philosophie und Wissenschaft*

Damit ist gesagt: Mit der jetzigen Kennzeichnung des Philosophierens als Fragen nach dem Begriff des Seins haben wir das Wesen des Philosophierens keineswegs erschöpft, nicht in seinem Kern gefaßt; dieser eine Weg zur vorläufigen Charakteristik des Philosophierens ist zwar methodisch der unumgänglich

erste, aber mit Bedacht haben wir drei Wege angesetzt. Das Durchmessen der beiden anderen kann uns erst in eins mit dem jetzt durchlaufenen ins Ziel bringen.

Etwas Wesentliches aber ist ans Licht gekommen: Philosophieren ist als Ausbildung des Seinsverständnisses Transzendieren, d.h. Geschehen-lassen dessen, was Existenz im Grunde ermöglicht. Philosophieren ist ein Existieren aus dem Wesensgrunde des Daseins. Philosophieren heißt: Wesentlich werden in der Transzendenz. Denn nur die Transzendenz ermöglicht u.a. den Entwurf des Seins. Dieser bedarf daher wesentlich der Transzendenz als Horizont des Entwerfens. Die Frage nach dem Sein bedarf des transzendentalen Horizontes.

(Das fordert aber, die Transzendenz in ihrem Wesen zu enthüllen. Transzendenz ist das Grundwesen des Daseins selbst, des Seienden, das wir selbst sind. Demnach bedarf es einer Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins und des Wesens der Existenz. Nun läßt sich zeigen: Die ursprüngliche Seinsverfassung des Daseins und d.h. zugleich der Grund der inneren Möglichkeit der Transzendenz ist die Zeitlichkeit. Also muß die Zeit den transzendentalen Horizont bestimmen für die Grundfrage des Philosophierens, die Frage nach dem Sein. Die Fundamentalfrage der Philosophie ist die nach Sein und Zeit. Daher ist der erste Teil der so betitelten Untersuchung überschrieben: »Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein.«)¹

Im Rohen mindestens muß jetzt einsichtig geworden sein, inwiefern die entscheidende These, die in der ersten Stunde dieser Vorlesung ausgesprochen wurde, zurecht besteht: Wir haben nicht und nie den Standort außerhalb der Philosophie, sondern existieren schon immer, weil wesentlich, in ihr, sofern

¹ Anm. d. Hg.: Dieser Absatz findet in den Nachschriften keine Entsprechung. Auch die eckigen Klammern im Manuskript deuten darauf hin, daß Heidegger diesen Absatz nicht vorgetragen hat.

wir eben als Menschen transzendieren. Einleitung in die Philosophie ist daher nicht Hineinführen in ein Gebiet außerhalb der übrigen, sondern Einleiten, in Gang bringen des Philosophierens. Das besagt jetzt: ausdrückliches Geschehenlassen der Transzendenz, Bereitung und Bindung dessen, was unser Wissen trägt, Mitfragen nach dem Wesen des Seins. Aber dieses bisherige Einleiten ist nur ein erster Anlauf – im Durchgang durch eine Erhellung des Wesens der Wissenschaft.

Jetzt muß auch deutlich geworden sein, inwiefern der Begriff einer wissenschaftlichen Philosophie ein Unbegriff ist, gleich dem Gedanken eines »rundlichen Kreises«. Wissenschaft ist positive Erkenntnis, d. h. 1. auf Seiendes gerichtet, 2. in eins damit notwendig je auf einen Bezirk des Seienden. Philosophie aber ist beides gerade nicht, 1. nicht auf Seiendes, sondern auf das Sein gerichtet, 2. nicht auf einen Bezirk, auch nicht auf alle zusammen, sondern wenn auf Seiendes, dann von der Frage nach dem Sein her, auf das Seiende im Ganzen. Eine Wissenschaft vom Seienden im Ganzen aber ist wesenhaft unmöglich. Warum? Das wird später klar, auf dem zweiten Weg.

Doch Philosophieren unterscheidet sich nicht einfach nur von der Wissenschaft, sondern mehr noch: Was das Wesen der Wissenschaft ermöglicht, nämlich die Positivität, das liegt in einem Transzendieren, und dieses als solches ist Philosophieren. Im Transzendieren hat die Philosophie ursprünglich und ausdrücklich das, was der Wissenschaft nur in einer Hinsicht zukommt, und zwar so, daß sie dessen, was ihr Wesen trägt, selbst nicht mächtig ist.

Wenn anders das Wesen der Wissenschaft als der Positivität im Transzendieren liegt, dann ist Philosophieren als Transzendieren wissenschaftlicher, als je eine Wissenschaft nur sein kann. So ist das Beiwort »wissenschaftlich« zu Philosophie nicht nur überflüssig – das könnte noch hingehen –, sondern ein Mißverständnis, und zwar ein solches, das einer grundsätzlichen Unklarheit über das Wesen der Wissenschaft und erst recht das Wesen der Philosophie entspringt.

Philosophie ist Transzendieren, d.h. Philosophieren. Wie weit Sie das verstanden haben, kann sich daran bewähren, daß Sie versuchen, aus der durchgeführten Interpretation des Wesens der Wissenschaft zu erkennen, inwiefern die dreifache Krisis der Wissenschaft eine notwendige ist und daß sie sich gerade im Philosophieren dieser Krisis im echten Sinne verschärft, d.h. eine wesentliche wird, die deshalb auch nicht zum Gegenstand journalistischer Erörterungen gemacht werden darf.

Freilich – je ernstlicher wir uns um das Philosophieren bemühen, umso deutlicher wird, daß das Philosophieren, obwohl es im Wesen des Daseins geschieht, ja gerade, weil es da und nur da geschieht, einer eigenen Befreiung und Führung bedarf, einer Befreiung, bei der das Dasein gegen sich Gewalt brauchen muß. Alle Gewalt aber birgt in sich den Schmerz. Und das, was im Philosophieren verstanden [?] und begriffen wird, darüber läßt sich nicht reden wie über alles übrige, nämlich das, was am Seienden zu lernen und erlernen ist. Platon wußte um all das, was die Philosophie als Zuwendung des Blickes zum Sein selbst in sich trägt, und er hat das oft, vor allem im *Phaidon*, *Phaidros*, *Symposition*, in der *Politeia* und im 7. Brief mehrfach dargestellt.

Phaidros (247 b): Der Aufschwung der Seele zum Erblicken des Seins bringt *πόνος τε καὶ ἀγών*, Beschwerde und Kampf der Seele²; *Phaidon* (79 d, 81 a): *πλάνος*, Irrfahrt der Seele³. Im 7. Brief (341 c), den er im Alter geschrieben hat, heißt es: *ῥετὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὥς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γεγόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει.*⁴ »Sagbar, d.h. besprechbar wie das andere, das wir lernen können, ist dasjenige, was die Philosophie fragt, nicht, sondern

² *Platonis Opera* (ed. Burnet) Tomus II.

³ A.a.O., Tomus I.

⁴ A.a.O., Tomus V.

es ist etwas, was geschieht und geschehen ist in der Seele, und zwar aufgrund und durch ein echtes Zusammensein, Miteinandersein bei der Sache selbst, was aus diesem Miteinander-sich-bemühen um die Sache erwächst.« Wenn dieses Miteinander-sich-bemühen um die Sache geschieht, dann geschieht auch das Philosophieren, »plötzlich, so wie von einem Feuer der Funke von einem zum andern überspringt, sodaß der überspringende Funke die Helle bringt und das Licht, innerhalb dessen das Sein sichtbar wird«.

§ 31. Eine Zusammenfassung des Vorstehenden.

Seinsverständnis als Urfaktum des Daseins: die Möglichkeit der ontologischen Differenz. Die ontologische Differenz und der Unterschied von Philosophie und Wissenschaft

In den bisherigen Stunden dieser Vorlesung versuchten wir zunächst eine allgemeine Charakteristik dessen, was das heißt: Einleitung in die Philosophie; es heißt: Einleiten, in Gang bringen des Philosophierens. Dabei bestimmten wir dieses selbst vorgehend als ein freies Handeln aus dem Grunde des Daseins.

Sofern unser Dasein hier und jetzt, da wir ein solches Einleiten des Philosophierens vollziehen, unter anderem bestimmt ist durch die Wissenschaft, galt es, durch eine Erörterung des Verhältnisses von Wissenschaft und Philosophie die letztere zu verdeutlichen. Diese Frage wurde um so drängender, als es vielfaches Bestreben ist, die Philosophie »als Wissenschaft« zu begründen, eine wissenschaftliche Philosophie als Ideal anzusetzen.

Wir behaupteten zunächst demgegenüber: Die Idee einer wissenschaftlichen Philosophie ist so widersinnig wie der Gedanke eines rundlichen Kreises. Damit sollte zum Ausdruck kommen: Die Philosophie ist ihrem Wesen nach, nicht nur einem Grade nach, wissenschaftlicher als jede mögliche Wissenschaft, und zwar dadurch, daß sie so etwas wie Wissenschaft

überhaupt erst ermöglicht. Was aber der Wissenschaft die Möglichkeit ihrer selbst gibt – und nicht nur ihr – ist etwas Höheres und Ursprünglicheres. Deshalb kann Philosophie nicht von dem her wesensmäßig bestimmt werden, was ihr gerade den Ursprung verdankt.

Es war daher das Ziel der Erörterung des Verhältnisses von Wissenschaft und Philosophie, aufzuzeigen aus dem inneren Wesen der Wissenschaft selbst, daß in ihr eine notwendige Grenze liegt, eine Grenze aber, durch die die Wissenschaft gerade in ihrem Wesen begrenzt, d.h. ermöglicht wird; eine Begrenzung ferner, die sich vollzieht in dem, was wir dann als Philosophie angesprochen haben.

Es galt daher zunächst, um im Wesen der Wissenschaft die notwendige Grenze zu sehen, dieses Wesen selbst zu bestimmen, ausgehend vom traditionellen Wissenschaftsbegriff: Begründungszusammenhang wahrer Sätze. Das führte zur Erörterung des Wesens der Wahrheit. Satzwahrheit ist ein abgeleitetes Phänomen gegenüber der ursprünglichen Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit von Seiendem, die zum Wesen des Daseins selbst gehört. Über die Idee der Wahrheit als Offenbarkeit von Seiendem in dem doppelten Sinne des Entdecktseins von Vorhandenem und der Erschlossenheit des Daseins wurden wir hinaus- und zurückgeführt zu einer ursprünglicheren Wahrheit, der Unverborgenheit des Seins. Dasein ist immer schon und notwendig in dieser ursprünglichsten Wahrheit; das wurde demonstriert am Seinsverständnis. Seinsverständnis als Grundverfassung des Daseins ist ebenso selbstverständlich wie rätselhaft.

Aber von hier aus zeigt sich uns Wesen und Genesis der Wissenschaften als Erkenntnis von Seiendem, und zwar je eines schon offenbaren Vorliegenden und notwendig gebietsmäßig umgrenzten. Positivität gründet im vorgängigen, ungegenständlichen, feldabsteckenden Entwurf der Seinsverfassung.

Eine bestimmte wissenschaftliche Untersuchung bewegt sich innerhalb eines bestimmten Problems, einer bestimmten Frage an das, was zum Thema gemacht wird. Thematisierung, The-

maßstellung setzt Gegebenheit eines Gegenstandes voraus. Ein Gegenstand ist mir aber als Gegenstand nur gegeben im Akt der Vergegenständlichung. Etwas vergegenständlichen kann ich nur, wenn dieses Etwas mir zuvor schon als Offenbares vorliegt; offenes vorliegendes Seiendes kann aber als Seiendes nur offenbar vorliegen, wenn zuvor schon dieses Seiende in seinem Sein, auf sein Sein hin verstanden, d. h. entworfen ist. So sehen wir eine ganz bestimmte Stufenfolge innerhalb der Struktur der Wissenschaft. Das zentrale Phänomen ist dieser Entwurf der Seinsverfassung.

Das entscheidende Phänomen, auf das wir damit gestoßen sind, ist das Urfaktum im Wesen des Daseins selbst, daß wir so etwas wie Sein verstehen, oder schärfer gesagt, daß wir den Unterschied von Seiendem und Sein des Seienden vollziehen. Seinsverständnis ist nichts anderes als die Möglichkeit des Vollzugs dieses Unterscheidens von Seiendem und Sein oder kurz gesagt die Möglichkeit der ontologischen Differenz.

Wir zeigten schließlich, die Möglichkeit eines solchen Unterscheidens von Seiendem und Sein beruht auf dem, was wir als Transzendenz bezeichnen. Wenn anders Dasein in der ursprünglichsten Wahrheit sich hält, muß es als solches transzendieren; nur als solches kann es sich überhaupt zu Seiendem verhalten und nur deshalb von Seiendem als anderem sich selbst als Seiendes unterscheiden und es selbst als Seiendes sein, existieren. Selbstsein qua Existenz ist nur auf dem Grunde der Transzendenz möglich. Hier eröffnet sich eine neue und fundamentale Möglichkeit des Fragens: Transzendieren als Seinsverstehen und Seinsbegreifen. Dieses Transzendieren als ausdrückliches ist nichts anderes als Philosophieren. So lautete die 12. These: Transzendieren ist Philosophieren. Transzendenz ist aber Wesensverfassung des Daseins; ausdrückliches Transzendieren qua Philosophieren ist Wesentlichwerden des Daseins in seiner Existenz.

In allem Wesentlichen aber – das ist seine Auszeichnung – gibt es keinen Fortschritt und demnach auch keine Entwertung.

Wirkliches Philosophieren kann seinem Wesen nach nie überholt werden, sondern muß selbst immer neu wiederholt werden. Wo und wann wirkliches Philosophieren geschieht, kommt es von selbst direkt in das Gespräch mit der geschichtlichen Vergangenheit der Philosophie und sieht dann, daß es in der Philosophie keine Neuigkeit, daher aber auch nichts Veraltetes geben kann; es steht jenseits von Alt und Neu. Es galt daher, kurz aus dem entscheidenden Anfang der Philosophie, Platon und Aristoteles, zu verdeutlichen, daß die Frage nach dem Begriff des Seins die zentrale der Philosophie ist – $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ – und daß es zum Wesen des Daseins (Seele) gehört, Sein zu verstehen – $\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \tau\epsilon\theta\acute{\epsilon}\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, – und daß nur deshalb faktische Existenz des Daseins möglich ist. Allerdings wird die Geschichte nur zum Reden gebracht, wenn man nicht nachredet, d.h. sich dogmatisch auf eine frühere Philosophie einfach beruft, sei es Aristoteles oder Kant; die Geschichte gibt nur das Wesentliche wieder, wenn sie durch lebendiges Philosophieren selbst zum Mitphilosophieren gebracht wird.

Durch die Erörterung des Verhältnisses von Wissenschaft und Philosophie ist diese noch nicht ausdrücklich im Ganzen bestimmt, sondern nur soweit sie zur Wissenschaft in Beziehung gesetzt wurde. Diese hat eine doppelte Grenze: Erstens ist die Wissenschaft Erkenntnis des Seienden und nicht des Seins, zweitens ist die Erkenntnis von Seiendem immer und notwendig als ein abgestecktes Gebiet und nicht das Seiende im Ganzen. Weder das Sein als solches noch das Seiende im Ganzen als solches, noch der innere Zusammenhang zwischen Sein und Seiendem ist je einer Wissenschaft oder ihnen allen zusammen zugänglich, aber nicht nur einfach unzugänglich, sondern so, daß auf dem Grunde dieser Unzugänglichkeit und in dem so begrenzten Umkreis Wissenschaft allein forschen kann. Eine Allgemeinwissenschaft ist ein Unbegriff. Bei dieser Begrenzung der Wissenschaft wird vor allem der Widersinn offenbar, der Philosophie das Beiwort »wissenschaftlich« in irgend einem Sinne zuzuweisen.

Mit dieser Interpretation des Wesens der Wissenschaft haben wir vielleicht den Kern getroffen, aber damit ist die Interpretation nicht vollständig. Früher haben wir schon gezeigt, daß der Charakter des »Theoretischen« nicht nur unbestimmt ist, sondern überhaupt nicht ausreicht zur vollen Wesensbestimmung der Wissenschaft, vor allem dann nicht, wenn wir fragen: Was gehört wesentlich dazu, daß Wissenschaft faktisch sich verwirklicht?

Entscheidend ist einmal der Entwurf der Seinsverfassung; aber Seinsverständnis ist immer Verständnis des Seins von Seiendem. In und bei diesem Entwurf muß auch schon ein Verhältnis zum Seiendem bestehen, und zwar ein eigenes, das gekennzeichnet ist durch die Tendenz der Bearbeitung, Beherrschung und Lenkung des Seienden. τέχνη ist nicht nur Vorform der ἐπιστήμη, sondern geht wesentlich in sie ein; Beherrschung, Lenkung und Nutzbarmachung der Erkenntnis wird nicht nur in der Technik im engen Sinne, sondern in aller beruflichen Praxis erstrebt. Wissenschaft zielt immer auf »Leistung«, Philosophie auf »Bildung« in dem grundsätzlichen Sinn der platonischen παιδεία. In der Wissenschaft, die immer unabgeschlossen ist, gibt es daher notwendig Fortschritt und Entwicklung, Resultate, d. h. solches, was veraltet, während in der Philosophie keine Resultate verbucht werden können und sie daher auch nicht veralten kann.

Aber gerade durch diese scharfe Abgrenzung der Wissenschaft gegenüber der Philosophie wird der notwendige Zusammenhang der Wissenschaft mit der Philosophie offenkundig. Eine fruchtbare wechselseitige Bestimmung aber ist nur da sichergestellt, wo der wesenhafte Unterschied bis in die Existenz des wissenschaftlichen Forschers und des Philosophen sich erstreckt und dort ergriffen wird. Philosophie im produktiven Sinne des Philosophierens ist ganz anders in der innersten und ganzen Existenz des Philosophen verwurzelt als die wissenschaftliche Untersuchung im Forscher. Grundsätzlich ist wissenschaftliche Arbeit des einen immer vertretbar durch einen

anderen; wissenschaftliche Entdeckungen des einen hätte auch der andere machen können. Nie so in der Philosophie; jeder ist in sich ganz und einmalig. Daher wird das Philosophieren nur lebendig und wirksam, wenn es von anderen wiederum ursprünglich und selbständig geweckt und in diesem Sinne wiederholt wird. Die wiederholende Erneuerung aber ist, wenn sie echt ist, nicht und nie eine bloße Dublette.

Daher ist auch das Verhältnis des Schülers zum wissenschaftlichen Forscher ein wesentlich anderes als das des Mitphilosophierenden zum Philosophen. Jenes auf dieses übertragen wollen, bedeutet ein Verkennen des Wesens des Philosophierens von Grund aus. Die Tendenz zu solcher Übertragung aber liegt dadurch bei uns gerade vor allem ständig nahe, weil Philosoph und Forscher an der Universität äußerlich in derselben soziologischen Gestalt und in gleichem Rahmen sich bewegen und weil die soziale und amtliche Stellung der Professoren der Philosophie noch nicht verbürgt, daß der, der über Philosophie erzählt, ein Philosoph ist. Aber mit dem Gesagten wurde schon ein wenig zu viel über Philosophen geredet, doch ein Hinweis ist nicht zu umgehen. Max Scheler vor allem hat in seiner Arbeit »Probleme einer Soziologie des Wissens«¹ diesem Problem seine Aufmerksamkeit geschenkt.

Wichtiger aber ist, das Philosophieren selbst in Gang zu bringen, ebenso wie in die jeweilige bestimmte Wissenschaft konkret hineinzuwachsen; denn nur dann werden diese Unterschiede recht erfahren und nachhaltig wirksam.

Zu Beginn dieser Vorlesung, in der ersten Stunde (vgl. oben S. 5) sagten wir: Wir wissen jetzt nur, und zwar mehr im Sinne einer Behauptung: Das Philosophieren gehört zum menschlichen Dasein, in diesem als solchem geschieht es. Dasein, sofern es existiert, philosophiert, wenngleich nur unausdrücklich und

¹ Max Scheler: Probleme einer Soziologie des Wissens. In: Versuche zu einer Soziologie des Wissens, hrsg. von Max Scheler. München 1924. Überarbeitete Fassung in Max Scheler: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926.

meist uneigentlich. Das Dasein existiert aber nie so im allgemeinen, sondern als konkretes existiert es in einer bestimmten Lage und verschafft sich selbst je nachdem wesentliche und unwesentliche Situationen. Wir müssen daher, wenn wir im Philosophieren den Begriff der Philosophie entwickeln, aus den Perspektiven unserer jetzigen Situation heraus fragen, im Blick auf die bestimmenden Mächte unseres jetzigen Daseins in seiner Zugehörigkeit zur Universität.

Die Einleitung soll das Philosophieren in uns frei werden lassen, jetzt in uns, sofern unser Dasein durch die beiden Mächte Wissenschaft und Führerschaft bestimmt ist. Wir sind den ersten Weg durch die Wissenschaft gegangen, und wir sahen: Philosophieren als Transzendieren geschieht nicht als eine beliebige Verhaltung unter anderen, sondern im Grunde des Daseins als solchen.

Was zu Anfang eine Behauptung war, ist jetzt Einsicht geworden, freilich eine Einsicht, der das volle Wesen der Philosophie noch verschlossen bleibt – allerdings nicht so, als hätten wir ein Stück des Begriffes, dem andere Stücke sich anfügen ließen. Deshalb haben wir von vornherein zwei weitere Wege angesetzt, die uns dazu verhelfen sollen, den vollen Begriff der Philosophie ausdrücklich zum Verständnis zu bringen: die Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Weltanschauung und des Verhältnisses von Philosophie und Geschichte. Wenn »Weltanschauung« etwas total anderes ist als Wissenschaft, dann wird auch der zweite Weg einen anderen Charakter haben. Gleichwohl können und müssen uns Einsichten, die wir auf dem ersten Weg gewannen, den zweiten erleuchten und erleichtern.

ZWEITER ABSCHNITT

PHILOSOPHIE UND WELTANSCHAUUNG

ERSTES KAPITEL

Weltanschauung und Weltbegriff

§ 32. *Was ist Weltanschauung?*

Die Entsprechung zum ersten Weg besteht auch für den zweiten darin, daß wir wiederum nicht Philosophie und Weltanschauung als feste Größen nebeneinander halten und vergleichen, sondern im Durchgang durch die Frage: »Was ist Weltanschauung?« das Verhältnis zu ihr bestimmen.

Auf dem ersten Weg, der Kennzeichnung der Philosophie im Durchgang durch die Frage: »Was ist Wissenschaft?« ergab sich: Philosophie ist die Grenze des Wesens der Wissenschaft; diese verdankt jener die innere Möglichkeit. Philosophie liegt wesensmäßig jeder Wissenschaft zugrunde, aber Philosophie geht darin nicht auf.

Nicht so ist das Verhältnis von Weltanschauung und Philosophie. Wir können nicht ohne weiteres sagen: Zur inneren Möglichkeit von Weltanschauung gehört notwendig und ausdrücklich Philosophie, eher umgekehrt: In der inneren Möglichkeit von Philosophie liegt schon Weltanschauung, und demzufolge ist auch abgeleiteterweise Wissenschaft immer nur aufgrund einer bestimmten Weltanschauung möglich.

Doch alle derartig zugespitzten Antithesen und handlichen Formeln sind verderblich, werden leicht zu Irrtümern und geben Veranlassung zu Mißgriffen. Jetzt sollte nur angedeutet werden,

daß der zweite Weg durchaus nicht parallel geht mit dem ersten, weder nach Gehalt noch nach Behandlungsart des Problems. Äußerlich haben sie nur die Gemeinsamkeit, daß wir auch hier zunächst fragen müssen: Was ist Weltanschauung? Schon wenn wir die Frage nur obenhin stellen, merken wir: Das, wonach da gefragt wird, Weltanschauung, ist ein sehr viel breiteres, vielgestaltigeres, universaleres, aber auch in seinen Grenzen wieder verschwimmenderes Phänomen als die Wissenschaft.

a) Das Wort ›Weltanschauung‹

Schon die Bezeichnung »Weltanschauung« ist dunkel und leicht irreleitend. Dazu kommt, daß das Wort selbst eine spezifisch deutsche Prägung des ausgehenden 18. Jahrhunderts ist. Es hat in anderen Sprachen und in früheren Zeiten keine Entsprechung, was freilich nicht heißt, daß das, was damit gemeint ist, nicht auch außerhalb des deutschen Sprachgebiets und in früherer Zeit, vor der Prägung, wirklich gewesen wäre. Denn daß die nächste Wortbedeutung nicht ohne weiteres schon den eigentlich gemeinten Sinn hergibt, zeigt die erste Verwendung des Wortes, die noch nicht die Bedeutung kennt, die es heute hat.

Soweit wir sehen, taucht das Wort zum erstenmal in Kants Kritik der Urteilskraft auf, und zwar als Anschauung und Betrachtung der sinnlich gegebenen Welt, des mundus sensibilis, also schlichte Auffassung der Natur im weitesten Sinne. In dieser Bedeutung gebrauchen das Wort Goethe und Alexander von Humboldt. Dieser Gebrauch des Wortes im Sinne von Betrachtung der Natur stirbt bald ab, und zwar unter dem Einfluß einer Bedeutung des Wortes, die es durch die Romantik erhält. Das wird sichtbar aus einem Gebrauch des Ausdrucks Weltanschauung bei Schelling im »Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«, 1799: »Die Intelligenz [d. h. der Geist] ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtseyn produktiv; bewußtlos produktiv in der Weltanschauung,

mit Bewußtseyn in dem Erschaffen einer ideellen Welt.«¹ Hier ist also Weltanschauung nicht dem sinnlichen Betrachten der Natur zugewiesen, sondern sie ist eine Handlung der Intelligenz, wenngleich der bewußtlosen, aber doch eine produktive Handlung, d. h. ein produktives Bilden eines Weltbildes. Schelling spricht sogar von einem Schematismus der Weltanschauung, von einer schematischen Form für verschiedene mögliche Weltanschauungen, d. h. Weisen des produktiven Auffassens und Deutens des Ganzen des Seienden. Dabei ist diese produktive Bildung eines Weltbildes nicht etwa nur ein theoretischer Akt. Hegel spricht in seiner Phänomenologie des Geistes einige Jahre später von einer moralischen Weltanschauung. So sehen wir, daß der Titel Weltanschauung nichts mehr gemein hat mit der Bedeutung des Wortes bei Kant. Görres gebraucht die Wendung »politische Weltanschauung«. Der Historiker Ranke spricht von einer religiösen und christlichen Weltanschauung. Bald ist dann auch die Rede von demokratischer, pessimistischer oder mittelalterlicher Weltanschauung. Bismarck sagt: »Es gibt doch wunderliche Weltanschauungen bei sehr klugen Leuten.« In dieser Redeweise sehen wir schon den heutigen Gebrauch in der weiten, aber auch dunklen und zunächst schwer faßbaren Bedeutung des Wortes Weltanschauung.

Es wird die Aufgabe sein, uns zunächst durch diesen verschwimmenden und vieldeutigen Begriff hindurchzutasten zu dem, was wir unbestimmt, doch mit einer gewissen Sicherheit meinen, wenn wir von Weltanschauung heute sprechen. Zwar wissen wir alle, was wir meinen, wenn wir etwa bestimmte Aussagen von anderen als Ausdruck ihrer Weltanschauung erkennen, als Überzeugungen, die sich nicht mehr objektiv wissenschaftlich diskutieren und beweisen lassen. Wir merken

¹ F.W.J. Schelling, Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799). Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling (1856-1861). Erste Abteilung, Dritter Band. J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1858, S. 271.

auch mit mehr oder minder sicherem Takt, wo wir von wissenschaftlichen Erörterungen zu weltanschaulichen Thesen übergehen und umgekehrt. Wir sind überdies heute nicht nur überaus tolerant gegenüber der Vielfältigkeit von Weltanschauungen, sondern auch aufgeschlossen und feinhörig für deren Verschiedenartigkeit in Kunst, Religion, Philosophie, Politik. Ja, wir machen uns schon einen besonderen geistigen Genuß daraus, solche Unterschiede aufzuspüren, zu beobachten, und wir neigen dazu, es uns als besonderes Verdienst anzurechnen, wenn wir eine entsprechende Duldsamkeit aufbringen und alles und jedes gelten lassen. Alles Gelten-lassen und alles Verstehen gilt sogar als besonderes Zeichen einer vermeintlichen Überlegenheit und Freiheit, wo es im Grunde nur eine versteckte Feigheit und Ohnmacht ist, der Mangel an Mut zur Wahrhaftigkeit, die als menschliches Wollen immer und notwendig »einseitig« ist und den Kampf fordert, der heute schon beinahe als unanständig gilt. Darin zeigt sich die ruinierende Wirkung Nietzsches bzw. seiner kleinen Nachbeter, die das, was ihm Mittel der Kritik war, zum Selbstzweck machen.

Überdies ist charakteristisch: Ausdrückliches Aufmerken auf Weltanschauung, Begriff derselben, Erörterungen darüber, Bemühung darum tauchen immer da und dann auf, wo und wann eine einheitlich geschlossene und alleinherrschende – und eben als solche dann gar nicht merkliche – Weltanschauung verloren geht, zerbrochen ist. Ob eine einheitliche und durchgängig herrschende Weltanschauung wirklich ein Ideal ist, läßt sich nicht ohne weiteres sagen. Tatsache ist, daß immer mit dem Zerbrechen einer einheitlichen Weltanschauung und Kultur das Problem der Weltanschauung lebendig wird.

Aber trotzdem, ja gerade deshalb, weil alles sich uns in seiner weltanschaulichen Färbung aufdrängt und wir in solchen Auffassungen uns bewegen, automatisch fragen, was für eine Weltanschauung steckt dahinter, wird die Verlegenheit besonders groß, wenn wir sagen sollen, was denn nun Weltanschauung sei. Der Grund dieser Verlegenheit; der man meist sehr prompt

ausweicht, liegt zunächst in der Unsicherheit des Horizontes, aus dem heraus wir umgrenzen, was Weltanschauung sei. Daß dieser Horizont der Bestimmbarkeit des Wesens der Weltanschauung schwankend ist, hat mehrfache Gründe, denen wir im einzelnen hier nicht nachgehen. Das Faktum besteht.

Bei der Frage nach dem Wesen der Wissenschaft ist der Bestimmungshorizont von Anfang an eindeutiger: Wissenschaft ist eine Art von Erkenntnis – aber Weltanschauung? Zwar scheinen wir zu verstehen, was »Welt« heißt und was »Anschauung« besagt. Aber es zeigt sich auch sofort, daß wir mit Weltanschauung nicht meinen ein Anschauen, Betrachten als Beobachten, weder ein vorwissenschaftliches noch ein wissenschaftliches Betrachten – θεωρία; Schauen meint auch nicht aesthetisches, künstlerisches Betrachten, dies so wenig, daß wir eben dem Künstler selbst je eine Weltanschauung zusprechen, die in und aus seinem Werk spricht. Anschauung ist auch nicht irgend ein besonders geheimnisvoller Akt von Intuition, ein besonderes Vermögen, Dinge zu sehen, die anderen verborgen sind. Weltanschauung ist kein bloßes Betrachten der Dinge, ebensowenig eine Summe von Wissen über sie; Weltanschauung ist immer Stellungnahme, und zwar solche, in der wir uns aus eigener Überzeugung halten, sei es aus eigener und eigens gebildeter, sei es aus solcher, die wir lediglich mit- und nachmachen, in die wir hineingeraten sind.

Mehr noch: Diese Überzeugung ist nicht etwas, was wir lediglich »haben«, wovon wir gelegentlich Gebrauch machen, die wir anbringen, so wie eine gewonnene Einsicht, einen bewiesenen Satz, sondern die Weltanschauung ist die bewegende Grundkraft unseres Handelns und ganzen Daseins, auch dann und gerade dann, wenn wir uns nicht ausdrücklich auf sie berufen und im ausdrücklichen bewußten Rückgang auf sie eine Entscheidung treffen.

»Anschauung« hat hier eher die Bedeutung von »Ansicht«, wenn wir sagen: Ich bin der und der Ansicht, wobei wir uns auf etwas berufen, wovon wir gewiß überzeugt sind, was wir dem

anderen aber nicht in einer theoretischen Argumentation einfach beweisen und aufdrängen können, eine Ansicht, die nicht auf beliebige einzelne Dinge geht, sondern auf das Ganze des Seienden.

Das kommt im Ausdruck »Welt« zum Vorschein. Allerdings ist auch dieses Wort vieldeutig, und vorwiegend meint es auch heute noch das Ganze des Seienden im Sinne des Kosmos, der Natur. Allerdings sprechen wir auch von Weltgeschichte und meinen damit die Geschichte im Ganzen, Universalgeschichte, aber doch mit Ausscheidung des Naturablaufs als solchen. Daß Weltanschauung sehr leicht und oft die engere Bedeutung von naturwissenschaftlichem Weltbild nahelegt, bekundet sich darin, daß wir gern ergänzend sagen: Welt- und Lebensanschauung. Damit zeigt sich, daß die charakterisierte Anschauung auch, ja sogar zentral, das »Leben«, d.h. das Dasein betrifft.

Weltanschauung betrifft daher das nichtdaseinsmäßige Seiende (Natur in praktischer Hinsicht u.s.f.) und das Dasein, aber nicht nur beide Bezirke nebeneinander und zusammen genommen, sondern in ihrer wechselseitigen Beziehung. Bei der Anschauung des Seienden im Ganzen steht im Zentrum die »Lebensanschauung«, so zwar, daß die Lebensanschauung zugleich die wirkende und richtunggebende Kraft des Daseins selbst ist.

Aus dieser vorläufigen Kennzeichnung dessen, was wir mit Weltanschauung meinen, ersehen wir, daß dieses Phänomen nicht einfach ist und daß wir zunächst noch weit entfernt sind von einer klaren und scharfen begrifflichen Umgrenzung seiner Struktur. Diese selbst werden wir aber auch nur erst dann gewinnen, wenn festgelegt ist, wonach wir bereits fragten, nach dem Horizont der Bestimmbarkeit von so etwas wie Weltanschauung. Wohin gehört dergleichen? Als »Anschauung« ist sie eine Verhaltung – oder besser – eine Haltung des Daseins, und zwar eine solche, die das Dasein von Grund aus trägt und bestimmt, in der Weise, daß das Dasein in dieser Haltung sich zum Ganzen des Seienden gestellt sieht und weiß. Die Aufhellung

und begriffliche Bestimmung der Wesensstruktur und Funktion von so etwas wie Weltanschauung wird also nur dann hinreichend gelingen, wenn wir einen entsprechend ursprünglichen Einblick in die Wesensverfassung des Daseins haben.

b) Interpretationen von Weltanschauung:

Dilthey – Jaspers – Scheler

So ergibt sich hier eine entsprechende Sachlage wie auf dem ersten Weg; die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft führte zur Frage nach dem Wesen der Wahrheit, diese aber ist eine Grundverfassung des Daseins selbst. Das konnte aber nur dadurch sichtbar werden, daß wir uns von dem überlieferten Begriff des Subjekts und der Subjektivität frei machten, d.h. durch eine radikalere Interpretation der Seinsverfassung des Daseins. Demnach ist zu vermuten, daß das noch viel undurchsichtigere und dabei doch zentralere Phänomen, das wir »Weltanschauung« nennen und das in die Seinsverfassung des Daseins zurückweist, erst recht eine ontologische Interpretation des Daseins notwendig macht. Der Mangel einer solchen Ontologie des Daseins verschuldet es denn auch, daß das Phänomen der Weltanschauung noch so weitgehend unbestimmt ist, daß die Frage des Verhältnisses von Weltanschauung und Philosophie noch ganz im argen liegt. Aber wenn es ein zum Wesen der Philosophie gehöriges Problem ist, dann ist es so alt wie diese selbst; das ist leicht zu zeigen aus Platons »Politeia« z.B., Buch V-VII. Die Frage liegt im argen trotz wichtiger Anläufe zu einer Wesensinterpretation der Weltanschauung, die in neuerer Zeit in erster Linie von Dilthey, sodann von Jaspers und Scheler unternommen wurden.

So sagt Dilthey: »In jedem Moment unseres Daseins besteht ein Verhältnis unseres Eigenlebens zur Welt, die uns als ein anschauliches Ganzes umgibt. Wir fühlen uns, den Lebenswert des einzelnen Momentes und die Wirkungswerte der Dinge auf uns, dies aber im Verhältnis zur gegenständlichen Welt. Im Fort-

schreiten der Reflexion erhält sich die Verbindung von Erfahrung über das Leben und Entwicklung des Weltbildes.«² Diese Interpretation der Wirklichkeit vom Innenleben her nennt Dilthey die Weltanschauungen. »In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann.«³

Nach dieser Kennzeichnung haben wir also ein Dreifaches in der Struktur der Weltanschauung: Lebenserfahrung, Weltbild und, aus der Beziehung beider entspringend, Lebensideal. »Sonach ist die Struktur der Weltanschauung ein Zusammenhang, in welchem Bestandteile von verschiedener Provenienz und verschiedenem Charakter vereinigt sind.«⁴ Dilthey nimmt dabei die Wortbedeutung von Weltanschauung noch im Sinne von Betrachten des Vorhandenen im weitesten Sinne, »Welterkenntnis«, theoretische Haltung, – denn nur dann hat es Sinn, den Gebrauch des Titels für das gekennzeichnete verwickelte Phänomen noch ausdrücklich zu rechtfertigen: »Die Anwendung des Namens Weltanschauung auf ein geistiges Gebilde, das Welterkenntnis, Ideale, Regelgebung und oberste Zwecksetzung einschließt, rechtfertigt sich dadurch, daß nie in ihr die Intention zu bestimmten Handlungen gesetzt ist, sie sonach nie bestimmtes praktisches Verhalten einschließt.«⁵ Dilthey will sagen: Weltanschauung ist nie direkt praktisch; deshalb kann sie als eine Art theoretischer Haltung benannt werden. Doch das ist eine reichlich künstliche Begründung und eine Verkennung der eigentlichen und zentralen Bedeutung von »Welt«. Dilthey hält sich an die äußerlichste Bedeutung des Wortes.

Dilthey unterscheidet drei Grundformen der Weltanschauung: die religiöse, die künstlerische und die philosophische. Die

² Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*. In: *Kultur der Gegenwart* I, 4; 1907. S. 37 f. (Gesammelte Schriften V, S. 379 f.).

³ A.a.O., S. 38 (S. 380).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

letztere nennt er Metaphysik⁶ und unterscheidet drei Typen philosophischer Weltanschauung: Erstens den Materialismus und den auf die Naturerkenntnis gegründeten Positivismus, zweitens den objektiven Idealismus, drittens den Idealismus der Freiheit. Auf eine nähere Analyse der Weltanschauung bei Dilthey können wir hier nicht weiter eingehen.

In einer umfassenderen und philosophisch anders orientierten Weise hat dann *Karl Jaspers* das Problem der Weltanschauung in seiner »Psychologie der Weltanschauungen« (1919; 3. Aufl. 1925) behandelt. Dieses Werk zeichnet sich vor allem gegenüber der Dilthey'schen Arbeit durch den Reichtum und die Fülle möglicher Weltanschauungen, die Eindringlichkeit der Interpretation und die Breite der Darstellung aus. Aber in der Wesensbestimmung der Weltanschauung ist Jaspers an Dilthey orientiert. Drei Momente werden untersucht: Einstellung, Weltbild und Leben des Geistes; entsprechend ist die Gliederung des Werkes. Auch hierauf ist nicht weiter einzugehen.

Zuletzt hat dann, vor allem nach der soziologischen Seite, *Max Scheler* Wesentliches zur Aufhellung des Wesens der Weltanschauung beigetragen.

Wir fragen vielmehr in der Richtung, nach der die grundsätzlichen Probleme liegen, die vor allem der Erörterung bedürfen. Was ist Weltanschauung – nicht diese oder jene bestimmte Weltanschauung und die Möglichkeit ihrer Abwandlung, sondern was ist das Wesen und die innere Möglichkeit von so etwas wie Weltanschauung überhaupt? Wir fragen, nicht um nur einen allgemeinen Leitbegriff zu haben für das Studium der konkret und faktisch möglichen Weltanschauungen; sondern wir drängen mit dieser Wesensfrage in eine neue zentrale Dimension des Problems. Es geht uns nicht um die »Psychologisierung« der Welt (Jaspers), ebenso wenig um die

⁶ Nur auf Grund dieser wiederum äußerlichen Auffassung des Wesens von Metaphysik kann Dilthey zu seiner Skepsis bezüglich deren Möglichkeit kommen.

Struktur des »Seelenlebens« (Dilthey), auch nicht um die Frage der Psychologie oder der Anthropologie, was der Mensch sei, sondern um die Frage nach dem Dasein.

Schon bei dem verhältnismäßig bestimmten Phänomen »Wissenschaft« schien es geboten, für die Wesensinterpretation als Ausgang und Leitfaden eine vorgegebene Auffassung zugrunde zu legen, um sie dann freilich nachher als äußerlich und abgeleitet zu erkennen. Einer gewissen Handhabe bedürfen wir aber noch viel mehr bei einem so leicht verfließenden und schwer faßbaren Gebilde wie Weltanschauung. Hier gibt es nicht einmal eine gewissermaßen vulgäre bestimmte Meinung darüber. Daher ist es geboten, eine bestimmtere Auffassung von Weltanschauung zugrunde zu legen.

Bei dem folgenden Versuch einer radikaleren Wesensbestimmung der Weltanschauung als solcher halten wir als Leitfaden Diltheys Charakteristik fest: »In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann.«⁷ Drei Grundbestandteile werden genannt, verschiedener Herkunft und verschiedenen Charakters, aber doch in einem Zusammenhang stehend, in einer »inneren Beziehung«; das Lebensideal ist aus den beiden ersten ableitbar.

Hier erheben sich folgende sieben Fragen:

1. Sind diese Grundbestandteile in sich hinreichend ursprünglich bestimmt?
2. Sind sie verschiedener Herkunft oder nicht?
3. Wie ist ihr Zusammenhang möglich?
4. Sind sie zusammengeraten, oder erwachsen sie notwendig einer ursprünglicheren Struktur, die eine solche des Daseins selbst ist?
5. Welches ist diese Urstruktur des Daseins, in der sich die innere Möglichkeit von Weltanschauung begründet?

⁷ Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*. A.a.O., S. 38 (S. 380).

6. Wie muß das Dasein grundsätzlich in den Blick genommen werden, um diese Urstruktur sichtbar zu machen?

7. Wie verhält sich diese ursprüngliche Struktur des Daseins zum Philosophieren, von dem wir jetzt wissen, daß es als ausdrückliches Transzendieren in der Transzendenz als der Grundverfassung des Daseins geschieht? (Vgl. Antwort unten S. 346f.)

§ 33. Was heißt Welt?

Um in diesen Fragen methodisch sicher vorwärts zu kommen, setzen wir ein mit einer radikalen Erörterung dessen, was der Ausdruck »Welt« meint, und stellen das Problem einer ursprünglichen Wesensinterpretation des Phänomens Welt, um einen zureichenden Weltbegriff zu gewinnen. Denn die Ungeklärtheit des Wesens der Weltanschauung bei Dilthey, Jaspers und Scheler hat ihren Grund in der Unbestimmtheit des Weltbegriffes.¹

Was heißt Welt? Was wurde früher schon verstanden unter dem Titel *κόσμος*, *mundus*?

Die historische Betrachtung in »Vom Wesen des Grundes«² ergibt allgemein: Die Ausdrücke *κόσμος*, *mundus*, Welt haben eine doppelte Bedeutung: eine vulgäre, das Seiende qua Natur, und eine philosophische, die freilich nicht ausdrücklich begriff-

¹ Fortsetzung der systematischen Erörterung unten S. 346f.

² Vgl. Martin Heidegger, Vom Wesen des Grundes. Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag: Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle 1929, S. 71-100. Zugleich erschienen als Sonderdruck bei Max Niemeyer, Halle (Saale). (Seit der 3. Auflage 1949 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. Ferner aufgenommen in: Martin Heidegger, Wegmarken. Frankfurt a.M. 1967.) Vgl. auch Martin Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928. (Gesamtausgabe Band 26, herausgegeben von Klaus Held. Frankfurt a.M. 1978.) Vgl. ferner im folgenden über Kants Weltbegriff, unten S. 248 ff.

lich gefaßt ist. Welt ist kein regionaler Titel, meint nicht dieses oder jenes Seiende, sondern das Wie des Seienden im Ganzen; aber in dieser Bedeutung ist »Welt« oft so auf das Dasein bezogen, daß dieses selbst direkt als Welt bezeichnet wird. Welt ist also das Wie des Seienden im Ganzen und doch bezogen auf Dasein, das doch nur ein Seiendes unter anderen ist. Wie ist Welt zu Dasein bezogen, und umgekehrt: Wie verhält sich Dasein zu Welt, und was besagt denn nun Welt?

These: Wir behaupten: das Dasein verhält sich nicht gelegentlich, dann und wann zur Welt, sondern der Weltbezug gehört zum Wesen von Dasein als solchem, zum Existieren als Sein qua Dasein; »Dasein« heißt im Grunde nichts anderes als In-der-Welt-sein; dieses ist als Grundverfassung dem Dasein zuzusprechen.

Alles liegt daran, wie wir und wie weit wir das Wesen von Welt dabei recht verstehen. Die genauere Erörterung des In-der-Welt-seins, das wir dem Dasein als solchem zusprechen, muß uns das Problem des Weltbegriffes verschärfen. In-der-Welt-sein ist die Struktur der Transzendenz, des Überstiegs.

Das Übersteigende ist das Dasein; was überstiegen wird, ist das Seiende im Ganzen; woraufzu der Überstieg erfolgt, ist die Welt. Das »Woraufzu« ist aber kein Seiendes. Überhaupt ist es nicht dergleichen, wozu sich das Dasein, streng genommen, verhalten könnte – und doch sprechen wir vom Weltbezug. Wie und was ist da Welt?

a) Der Weltbegriff in der antiken Philosophie und im frühen Christentum

Schon in den entscheidenden Anfängen der antiken Philosophie zeigt sich etwas Wesentliches.⁵ Κόσμος meint nicht so sehr das andrängende und umfangende Seiende selbst, auch nicht dieses

⁵ Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916. S. 174 f. und S. 216 Anm.

alles zusammengenommen, sondern bedeutet »Zustand«, d. h. das Wie, in dem das Seiende, und zwar im Ganzen ist.

Κόσμος οὗτος bezeichnet daher nicht diesen Bezirk von Seiendem in Abgrenzung gegen einen anderen, sondern diese »Welt« des Seienden im Unterschied zu einer anderen »Welt« desselben Seienden.⁴ Die Welt liegt jeder möglichen Zerstückung des Seienden schon zugrunde; diese vernichtet nicht die Welt; was ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ⁵ ist, hat sich nicht in einen Bezirk erst zusammengesoben, sondern ist durch die Welt im Ganzen durchgängig vorbestimmt. Schließlich zeigt sich bei Heraklit⁶ ein weiterer Wesenscharakter des κόσμος: ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐργηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. »Den Wachen gehört eine und gemeinsame Welt, jeder Schlafende dagegen wendet sich seiner eigenen Welt zu.« Hier tritt Welt in Bezug zu Grundweisen, in denen das menschliche Dasein existiert. Im Wachen zeigt sich das Seiende in einer durchgängigen Einstimmigkeit, die durchschnittlich jedermann zugänglich ist. Im Schlaf ist die Welt des Seienden eine ausschließlich auf das jeweilige Dasein vereinzelte.

Aus diesen knappen Andeutungen wird schon ein Mehrfaches sichtbar: 1. Welt besagt mehr ein Wie des Seins des Seienden als dieses selbst. 2. Dieses Wie bestimmt das Seiende je im Ganzen. 3. Diese Bestimmung ist in gewisser Weise immer vorgängig. 4. Dieses vorgängig im Ganzen das Seiende in seinem Wie Bestimmende ist relativ auf Grundweisen der Existenz des menschlichen Daseins. Welt gehört dem Dasein irgendwie zu, obzwar sie alles Seiende in Ganzheit umgreift.

So gewiß sich dies allerdings noch wenig ausdrückliche und mehr aufdämmernde Verständnis des mit κόσμος Gemeinten in die genannten Bedeutungen zusammendrängen läßt, so unbe-

⁴ Vgl. Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. 4. Aufl. Berlin 1922. Erster Band, S. 151, Parmenides, Frgm. 2; S. 187 ff., Melissos Frgm. 7.

⁵ A.a.O., S. 402 f., Anaxagoras, Frgm. 8.

⁶ A.a.O., S. 95, Heraklit, Frgm. 89.

streitbar fungiert das Wort doch zugleich immer als Nennung des in solchem Wie erfahrenen Seienden selbst (wie z. B. »Fluß« das fließende Wasser selbst nennt, aber auch das Fließen als solches bedeuten kann), ein Unterschied, der hinter dem möglichen Wandel des Bedeutens, Vordrängens und Zurückbleibens der existenzialen Bedeutung vor der anderen auf eine ontologisch fundamentale Differenz, die von Sein und Seiendem überhaupt, zurückweist.

Es ist aber kein Zufall, daß im Zusammenhang mit dem neuen ontischen Existenzverständnis, das im Christentum durchbrach, die Beziehung von κόσμος und menschlicher Existenz, und damit der Weltbegriff überhaupt sich verschärfte und verdeutlichte. Die Beziehung wird so ursprünglich erfahren, daß κόσμος nunmehr als Titel für eine bestimmte Grundart menschlicher Existenz überhaupt in Gebrauch kommt. Κόσμος οὗτος meint bei Paulus (vgl. I. Korinther und Galater) nicht nur und nicht primär den Zustand des Kosmischen, sondern den Zustand und die Lage des Menschen, die Art seiner Stellung zum Kosmos, seiner Schätzung der Güter. Κόσμος ist das Menschsein in einer gottabgekehrten Gesinnung, d. h. eine bestimmte Grundstellung des Menschen zu allem Seienden und damit zu sich selbst (vgl. ἡ σοφία τοῦ κόσμου). Κόσμος οὗτος meint das menschliche Dasein in einer bestimmten geschichtlichen Existenz, unterschieden gegen eine andere schon angebrochene (αἰών ὁ μέλλων), dem künftigen Zustand des Menschen in der Seligkeit.

Ungewöhnlich häufig – vor allem im Verhältnis zu den Synoptikern – und zugleich in einem ganz zentralen Sinne gebraucht das Johannesevangelium den Begriff κόσμος. Welt bezeichnet die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den Charakter des Menschseins schlechthin. Demzufolge ist dann Welt auch ein regionaler Titel für alle Menschen zusammen ohne Unterschied zwischen Weisen und Törichten, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden. Die zentrale Bedeutung dieses völlig anthropologischen Weltbegriffes kommt

darin zum Ausdruck, daß er als Gegenbegriff zur Gottessohnschaft Jesu fungiert, die ihrerseits als Leben (ζωή), Wahrheit (ἀλήθεια), Licht (φῶς) begriffen wird. Dieser Kosmosbegriff ist, wie wir aus neuen Forschungen wissen, nicht spezifisch neutestamentlich, johanneisch oder hellenistisch, sondern er reicht viel weiter hinein in den manichäisch-mandäischen Kulturkreis:

Diese im Neuen Testament anhebende Bedeutungsprägung von κόσμος zeigt sich dann unverkennbar z.B. bei Augustinus und Thomas von Aquin. »Mundus« bedeutet nach Augustinus einmal das Ganze des Geschaffenen, also soviel wie ens creatum; aber ebenso oft steht mundus für mundi habitatores, und zwar in dem bestimmten existenziellen Sinn der dilectores mundi, impii, carnales. Mundus *non* dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitant, corde cum Deo sunt.⁷

Augustinus wird diesen Weltbegriff, der dann die abendländische Geistesgeschichte mitbestimmte, ebenso sehr aus Paulus wie aus dem Johannesevangelium geschöpft haben. Dafür mag folgende Stelle aus dem Tractatus in Ioannis Evangelium einen Beleg geben. Augustinus gibt zu Joh. (Prolog) 1,10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω eine Auslegung von mundus, bei der er den zweimaligen Gebrauch von mundus in »mundus per ipsum factus est« und »mundus eum non cognovit« als einen zweifachen nachweist. In der ersten Bedeutung besagt mundus soviel wie ens creatum. In der zweiten meint mundus das habitare corde in mundo als amare mundum, was sich deckt mit non cognoscere Deum. Im Zusammenhang lautet die Stelle: Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicitur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut

⁷ Augustinus, Opera omnia, accurate J. P. Migne, Paris 1845-1849 Tomus IV

angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum.⁸

»Welt« bedeutet demnach: das Seiende im Ganzen und zwar als das entscheidende Wie, gemäß dem sich menschliches Dasein zum Seienden stellt und hält. Ebenso gebraucht Thomas von Aquin mundus einmal als gleichbedeutend mit universum, universitas creaturarum, dann aber auch in der Bedeutung von saeculum (weltliche Gesinnung), quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus (saecularis) ist der Gegenbegriff zu spiritualis.

b) Der Weltbegriff in der Schulmetaphysik

Ohne Eingehen auf den Weltbegriff bei Leibniz sei die Bestimmung der Welt in der Schulmetaphysik erwähnt, die unmittelbar für Kant von Bedeutung wurde.

Die zwei philosophischen Zeitgenossen Kants, die von besonderem Einfluss auf seine philosophische Problemstellung waren, sind Baumgarten und Crusius. Beide haben eine Metaphysik verfaßt, Werke, die Kant zeitlebens herangezogen, seinen Vorlesungen zugrundegelegt und mehrfach kommentiert hat.

⁸ Augustinus, Tractatus in Ioannis Evangelium. A.a.O., Tomus III, Tract. II, cap. 1, n. 11.

Charakteristisch ist, wie in der Schulmetaphysik der Weltbegriff in seiner Bedeutung wieder ganz neigt in die Richtung des vulgären Begriffes im Sinne des Ganzen des geschaffenen Seienden. Von da aus verstehen wir den Titel der Disziplinen, wie sie die Kritik der reinen Vernunft bestimmen.

Die Metaphysik gliedert sich im Verlauf der schulmäßigen Ausbildung im 16., 17. und 18. Jahrhundert in eine *metaphysica generalis* und eine *metaphysica specialis*. Die Metaphysik als solche hat das Seiende als solches und im Ganzen zum Thema. Die *metaphysica generalis* fragt nach dem, was überhaupt zum Seienden gehört. Sie stellt allgemein die Frage nach dem Sein des Seienden. Sie ist Ontologie. In der kantischen Fortbildung bzw. in der radikaleren Fragestellung nach der Möglichkeit der Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft wird die Ontologie zu Transzendentalphilosophie. Die *metaphysica specialis* handelt nicht vom Seienden überhaupt, sondern vom Seienden im besonderen, d. h. von den Hauptgebieten des Seienden selbst, und als solche Hauptgebiete werden drei unterschieden: Natur, Mensch und Gott. Dementsprechend gibt es drei Disziplinen: Die Kosmologie, die von der Natur handelt, faßt den Kosmos in engerer Bedeutung der Natur, des Seienden, das zwar den Menschen als geschaffenes Wesen auch einschließt, aber gleichwohl nicht den Menschen in seiner Menschheit zum Thema macht. Der Mensch ist Thema der Psychologie, sofern seine Grundbestimmung in der Seele gesehen wird, oder auch der Pneumatologie. Die dritte Disziplin ist die Theologie, in der von Gott, Mensch und Natur – aber nicht im Sinne einer empirischen Wissenschaft – gehandelt wird. Diese Naturphilosophie ist nicht Naturwissenschaft, die Psychologie ist nicht heutige Psychologie, die Theologie ist nicht Offenbarungstheologie, sondern diese drei Grundgebiete der *metaphysica specialis* werden hinsichtlich ihres Wesens bestimmt. Der Begriff »Wesen« wird in dieser Zeit *ratio* genannt. Daher ist diese Kosmologie eine *cosmologia rationalis*, entsprechend die Psychologie eine *psychologia rationalis*, die Theologie eine *theologia rationalis*. Sie ist

keine Theologie der Schrift, die die Offenbarung als Erkenntnisquelle hat, sondern eine Erkenntnis Gottes aus bloßer Vernunft.

Wir sehen, daß diese Schulmetaphysik dem Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft zugrundeliegt und daß ohne den Aufriß dieser Metaphysik die Kritik der reinen Vernunft nicht zu verstehen ist. Dieser Aufriß enthält in sich in der speziellen Metaphysik die Kosmologie oder, wie Crusius deutsch sagt, die Weltlehre. Daraus ist zu entnehmen, daß der Weltbegriff gegenüber der existenziellen Bedeutung bei Augustinus und Thomas eine Verengung erfahren hat. So definiert *Baumgarten* in seiner Metaphysik den Begriff *mundus* so: *Mundus* – dafür setzt er auch *universum* oder $\pi\alpha\nu$ – *est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius.*⁹ Welt ist hier das All, das Ganze oder die Summe der endlichen Dinge, die Gesamtheit, die nicht mehr Teil eines anderen ist. Dieser Definition entnehmen wir ein Doppeltes: 1. Welt ist der Titel für das endliche, d.h. geschaffene Seiende im Sinne des *ens creatum*. 2. Welt ist ein solcher Bereich, der selbst nicht mehr Teil eines anderen ist.

In der entsprechenden Weise, nur eingehender und philosophisch selbständiger entwickelt *Christian August Crusius* den Begriff der Welt in seiner Metaphysik: »Eine Welt heißt eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelst einer realen Verknüpfung gehörte.«¹⁰ Sofern es sich bei der Welt um die endlichen Dinge handelt, ist auch dieser Weltbegriff orientiert am Gegenbegriff Gott. Die Welt ist nun aber auch unterschieden von einem »einzelnen Geschöpf«, nicht minder von »mehreren zugleich seienden Geschöpfen«, sofern

⁹ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* (1739). Zweite Ausgabe Halle 1743. § 354, S. 87.

¹⁰ Christian August Crusius, Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden [d.h. Entwurf aller rationalen Wahrheiten]. Leipzig 1745, § 350, S. 657.

sie »in gar keiner Verknüpfung stehen«. Welt ist ebensowenig ein Zusammenhang von mehreren zugleich seienden endlichen Dingen, die zwar in Verknüpfung stehen, aber gleichwohl Teil einer höheren Verknüpfung sind. Welt ist eine reale Verknüpfung endlicher Dinge so, daß die Verknüpfungseinheit nicht mehr Teil eines anderen ist.

Es ist nun charakteristisch für die Auffassung der Welt bei Crusius, wie er das Problem einer Weltlehre bestimmt: das Wesen der Welt in diesem Sinn kann nur aufgeklärt werden auf Grund von Sätzen aus der allgemeinen Metaphysik, d. h. aus der Ontologie. Sofern es sich nämlich bei der Welt um seiende Dinge handelt, muß dieser Gesamtheit der wirklich seienden Dinge als Grundbestimmung all das zukommen, was jedem Seienden zukommt. Man kann wesentliche Momente dessen, was zu einer Welt gehört, deduktiv gewinnen aus bestimmten Sätzen der allgemeinen Metaphysik. Sofern aber die Welt eine Verknüpfung endlicher, d. h. von Gott geschaffener Dinge ist, kann weiteres ausgemacht werden in Orientierung an der rationalen Theologie, sofern man aus dem Begriff Gottes deduktiv erörtern kann, was zu einem Seienden gehört, sofern es durch Gott geschaffen wird. So haben wir hier klar und deutlich den Typus der rationalen Theologie, die Kant einer grundsätzlichen Kritik unterwirft. Die Weltlehre ist nur möglich, sofern sie gegründet ist auf die allgemeine Lehre vom Wesen des Seienden, die Ontologie, und dann auf die natürliche Theologie. Welt ist der regionale Titel für die höchste Verknüpfungseinheit der Allheit des geschaffenen Seienden.

Wir wollen in der nächsten Stunde in Kürze deutlich machen, wie Kant diesen traditionellen Weltbegriff, den die Schulmetaphysik in der Kosmologie entwickelt, zugrundelegt, aber zugleich wesentlich weitergeht, und wie andererseits bei Kant auf eine merkwürdige Art und Weise der Weltbegriff zum Vorschein kommt, wie ihn Augustinus als existenziellen exponiert hat, freilich ohne spezifisch christliche Bestimmung des Menschen. Wir werden zugleich sehen, wie bei Kant diese beiden

Weltbegriffe nebeneinander stehen, ohne daß die Frage nach der ursprünglichen Einheit beider gestellt wäre. Im Anschluß an die historische Orientierung wollen wir dann versuchen, positiv die Grundstruktur der Welt zu entwickeln.

§ 34. Kants Weltbegriff

Sinn und Gehalt des Weltbegriffes in der Schulmetaphysik ist aus der Stellung der »Weltlehre« (Kosmologie) im Rahmen der Disziplinen der traditionellen Metaphysik abzulesen. Zur Kennzeichnung des Problems der Weltlehre ist also weiter auszuholen: Problem der Metaphysik überhaupt. Innerhalb dieser Metaphysik bewegt sich zunächst und langehin das Philosophieren Kants, und zwar mit in der Absicht (vgl. Brief an Johann Heinrich Lambert vom 2.9.1770¹), in diese metaphysischen Erkenntnisse, vor allem in die höchsten und wesentlichsten, Sicherheit und Einmütigkeit der Zustimmung zu bringen. Vergleiche die Titel der vorkritischen Schriften:

»Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.« 1755 (Habilitationsschrift)

»Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.« 1763

»Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.« 1763

»Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.« 1764

Aber gerade bei diesen Bemühungen um die Metaphysik wird ihm diese mehr und mehr fragwürdig, d.h. Kant erklärt die Metaphysik nicht einfach für unmöglich, er verhält sich nicht als Skeptiker zu ihr, sondern er fragt nach ihrem Wesen. Die konkrete Frage nach dem Wesen der Metaphysik stellen,

¹ Immanuel Kants Werke, hrsg. von Ernst Cassirer. Band IX, Erster Teil: Briefe von und an Kant 1749-1789. Berlin 1918, S. 73 ff.

heißt aber, zunächst ins Klare kommen über den Charakter dessen, was sich zu seiner Zeit als Metaphysik anbietet und in Herrschaft ist.

Den Rahmenbau der traditionellen Metaphysik haben wir bereits gekennzeichnet, auch schon ihr Verfahren, z.B. bei Crusius, gesehen. Doch muß über den Charakter dieser Metaphysik zuvor noch etwas Wesentliches gesagt werden. Die Idee derselben ist bestimmt durch die antike Philosophie, vor allem durch Platon und Aristoteles. Wir können sagen: Metaphysik ist Erkenntnis des Seienden als solchen (ὄν ἢ ὅν) im Ganzen (καθόλου). Auf Grund der Einsichten, die wir auf unserem ersten Weg gewannen, können wir diese traditionelle Idee der Metaphysik noch verdeutlichen. Erkenntnis von Seiendem, und zwar theoretische Erkenntnis von Seiendem, das ist Wissenschaft. Aristoteles nennt sie daher auch ἐπιστήμη. Aber sie ist Wissenschaft vom Seienden als solchen im Ganzen, allgemeine Wissenschaft von Seiendem. Nun haben wir schon gesehen – aus dem Wesen der Wissenschaft –, daß eine solche allgemeine Wissenschaft widersinnig, in sich unmöglich ist. Aber daraus folgt nicht, daß die Metaphysik unmöglich ist, sondern daß ihr Begriff ein Problem ist, daß eben gefragt werden muß, was diese Erkenntnis des Seienden als solchen im Ganzen besage, welche Problematik hier vorliege, wie sie überhaupt möglich und als solche notwendig ist. So weit hat Kant freilich das Problem der Metaphysik nicht getrieben, wohl aber entscheidend dafür vorgearbeitet.

Kant nimmt die überlieferte Idee der Metaphysik vielmehr zunächst zustimmend auf und fragt nur ausdrücklich nach ihrem Wesen, d.h. ihrer inneren Möglichkeit. *Metaphysica specialis* ist die eigentliche Metaphysik, die Metaphysik im Endzweck; ihr vorgeordnet ist die Ontologie als Vorhof, Propädeutik. Er muß demnach zunächst fragen nach dem Wesen, der inneren Möglichkeit der Grunddisziplin der Metaphysik, d.h. der Ontologie, und aus der Wesensbestimmung dieser erwächst dann die Vorgezeichnung der Möglichkeit der *Metaphysica specialis*. Diese Doppelfrage nach dem Wesen der Metaphysik, der Me-

taphysica generalis und der Metaphysica specialis, ist gestellt und beantwortet in der »Kritik der reinen Vernunft«, und zwar in der »Elementarlehre«. Diese zerfällt in transzendente Aesthetik und transzendente Logik, die letzte in Analytik und Dialektik. Die transzendente Aesthetik und transzendente Analytik sind die neue und erste eigentliche Bestimmung der Metaphysica generalis (Ontologie), die transzendente Dialektik die der Metaphysica specialis.

Die »Kritik der reinen Vernunft« ist eine Grundlegung der Metaphysik. Sie ist weder deren Zertrümmerung noch – was der Neukantianismus sagt – eine Erkenntnistheorie der mathematischen Naturwissenschaften, sondern, wie Kant selbst sagt in einem Brief bei Übersendung des eben erschienenen Werkes an seinen Freund Marcus Herz 1781: die Kritik der reinen Vernunft ist die Metaphysik von der Metaphysik. Es ist das Problem, das, seitdem Aristoteles die Abhandlungen niedergeschrieben hat, die wir als Metaphysik Γ und Ε kennen, nicht mehr von der Stelle gekommen ist, ja, was noch verhängnisvoller war, überhaupt nicht mehr als Problem lebendig war und die Schärfe einer wirklichen Frage hatte. Zwar wurden einzelne metaphysische Fragen wiederholt gestellt, z.B. bei Leibniz die Frage nach der Substanz, ja, sogar schon die nach einer neuen Grundlegung der prima philosophia bei Descartes – und doch findet sich die Frage nach der Metaphysik als solcher, ihrem Wesen, Ursprung und ihrer Notwendigkeit erst bei Kant.

Jede echte Wiederaufnahme solcher Grundprobleme ist eine radikalisierende Verwandlung dessen, was zur Erörterung steht; in und durch die kantische (und jede) Grundlegung der Metaphysik verwandelt sich deren Wesen. Das besagt aber für unsere besondere Frage: Das Problem der Metaphysica generalis und zugleich das der Metaphysica specialis, der Kosmologie, verwandelt sich und damit das Problem des Weltbegriffes. Nach dem, was über die »Kritik der reinen Vernunft« angedeutet wurde, heißt das: das Problem des Weltbegriffes wird allererst gestellt.

Bevor wir versuchen, in Kürze das Problem des Weltbegriffs aus der Fragestellung der »Kritik der reinen Vernunft« zu entwickeln, bedarf es einer Hinweisung auf die Abhandlung Kants, die den Übergang darstellt zwischen der vorkritischen Periode seines Denkens und dem Erscheinen der »Kritik der reinen Vernunft«. Es ist die Abhandlung von 1770: »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.« Mit dieser Schrift hat sich Kant als ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg eingeführt. Wie schon der Titel anzeigt, kommt der Begriff »mundus« zur Erörterung. Im ersten Abschnitt, sectio I, behandelt Kant den Weltbegriff im allgemeinen: De notione mundi generatim. Vergleiche insbesondere § 2: »Momenta, in mundi definitione attendenda, haec sunt: 1. materia, 2. forma, 3. universitas.«²

Ad 1. Unter materia ist nach dem gefragt, woraus eine Welt besteht. Kant antwortet: »Materia (in sensu transcendentali) h.e. partes, quae hic sumuntur esse substantiae.«³ Welt besteht aus für sich bestehenden, seienden Dingen. Der Plural ist zu beachten. »Verum vis vocis mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim accidentia, tanquam partes, accenset mundo, sed, tanquam determinationes, statui. Hinc mundus sic dictus egoisticus, qui absolvitur unica substantia simplici, cum suis accidentibus, parum apposite vocatur mundus, nisi forte imaginarius.«⁴ In wenig angebrachter Weise wird sie »Welt« genannt; ein einzig existierendes Wesen ist keine Welt.

Ad 2. Welches ist die Form dessen, was wir mundus nennen, d.h. wie ist die Mehrheit von Substanzen als solche bestimmt? Forma mundi »consistit in substantiarum coordinatione, non subordinatione. Coordinata enim se invicem respiciunt ut complementa ad totum, subordinata ut causatum et causa, s. gene-

² A.a.O., Band II. Vorkritische Schriften, hrsg. von Artur Buchenau. Berlin 1912. S. 402 ff.

³ A.a.O., S. 405.

⁴ Ebd.

ratim ut principium et principiatum.«⁵ Coordinatio ist ein nexus realis, d.h. aus dem Wesensgehalt der Substanzen sich bestimmend, nicht ein unum ideale, eine gedachte Einheit, in quod mens multitudinem cogit, in der lediglich ein Denken die Dinge zusammenzwingt. Daher: »Nexus autem, formam mundi essentialem constituens, spectatur ut principium influxuum possibilium substantiarum mundum constituentium.«⁶ Nexus ist commercium. Die Form der Welt ist der nexus realis als commercium der substantiae.

Ad 3. Universitas: Hier ist die Frage nach der Einheit der Bestimmtheit (forma + materia) der Welt. Die Frage nach dem Charakter dieses dritten Wesensmoments im Weltbegriff ist, wie Kant betont, das Kreuz des Philosophen, und hier ist denn auch die Stelle, wo die Problematik des Weltbegriffes in der »Kritik der reinen Vernunft« einsetzt. Zunächst bestimmt Kant die Einheit der Bestimmtheit der mehreren Substanzen: »Universitas . . . est omnitudo compartium absoluta,« absolute, unbedingte Allheit dessen, was je unter sich gegenseitig Charakter des Teiles hat. Er nennt – vgl. »Kritik der reinen Vernunft« A 324, B 380ff. – das Moment universitas kurz totalitas absoluta. Dieser Begriff der absoluten Totalität ist wohl zu denken, aber nicht zu geben. Was für ein Begriff ist der Begriff der Welt, d.h. was ist Welt überhaupt ihrem innersten Wesen nach? Damit ist schon das Problem der »Kritik der reinen Vernunft« vorweg genommen, und es wird sich zeigen, daß Kant auf dem Wege einer Kritik des Weltbegriffs zumindest in die Richtung eines radikaleren Verständnisses des Weltphänomens vorstößt.

a) Kants Weltbegriff in der »Kritik der reinen Vernunft«

Der Begriff der Welt wird in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts in der Cosmologia rationalis als Disziplin der Me-

⁵ A.a.O., S. 406.

⁶ Ebd.

taphysica specialis behandelt. Dieser so angesetzte Weltbegriff wird bereits in der Dissertation von 1770 problematisch, und zwar hinsichtlich des Moments der universitas sowohl als auch in eins damit der forma. Hier wird mundus gefaßt als »totum, quod non est pars«, und zwar »qua terminus syntheseos«⁷; Gegenbegriff ist simplex als Terminus der Analysis.

Was ist das für eine Bestimmung? Was für ein Begriff ist überhaupt der Begriff der Welt? Zu diesen Fragen wandelt und vertieft sich das Problem dadurch, daß in der »Kritik der reinen Vernunft« die Metaphysik als solche zum Problem wird – im Sinne einer neuen Grundlegung. Um ins Klare zu kommen, müssen wir uns fünf Fragen vorlegen:

1. Was ist Metaphysik überhaupt?
2. In welcher Richtung muß ihr Wesen aufgeheilt werden?
3. Inwiefern ist die Wesensbestimmung der Metaphysik eine Kritik der reinen Vernunft?
4. Welches ist der Ansatz und Aufriß der Grundlegung der Metaphysik?
5. Welches sind die Hauptthesen und Schritte dieser Grundlegung?

Es ist ein Wagnis, in einigen Stunden eine Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« zu geben. Notwendig bleibt vieles im Rohen und wird dadurch leicht mißverständlich. Andererseits ist es unumgänglich, sich einen Durchblick und einen Einblick in das Gestoßen-werden auf das Zentrum des Werkes zu verschaffen, unbeschadet von Lücken und der Unbestimmtheit der Erörterung des Einzelnen.

Diese Aufgabe stellt sich für uns in der nächsten Absicht, den Weltbegriff zu klären; aber in eins damit ergibt sich ein Vorblick auf ein Problem des dritten Weges, zugleich rückblickend auf den ersten Weg.

Ad 1. Was ist Metaphysik überhaupt? Den allgemeinen Begriff haben wir bereits fixiert: Erkenntnis des Seienden als

⁷ Vgl. a.a.O., S. 403.

solchen im Ganzen, Erkenntnis des Seienden im allgemeinen, d.h. in Begriffen, und das besagt zugleich: aus Begriffen und lediglich aus Begriffen. Dieser Charakter der Metaphysik hat sich in der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes dadurch verschärft, daß diese allgemeine rationale Erkenntnis des Seienden im Ganzen der mathematischen Erkenntnis angeglichen wird, die völlig erfahrungsfrei aus einigen Grundsätzen, d.h. Axiomen, das Ganze ihrer Erkenntnisse deduktiv entwickelt. Die größte Anstrengung in Absicht auf eine solche rationale Metaphysik vollzieht sich bei Leibniz, so weit, daß er versucht, auch Tatsachenwahrheiten, *veritates facti*, auf Vernunftwahrheiten, *veritates rationis*, zurückzuführen, in diesen zu begründen. Freilich hat Leibniz nur einzelne Beiträge, Ansätze und Hinweise gegeben; es gelang ihm kein Gesamtentwurf in Absicht auf das Ganze der Metaphysik. Diese Aufgabe haben seine Schüler – Wolff, Baumgarten, Crusius – übernommen, indem sie die Resultate der Leibniz'schen Philosophie in den Rahmen der Schulphilosophie einbauten. Kant weist auf den Widerstreit der Meinungen, die Unsicherheit der Ergebnisse hin.

Ad 2. In welcher Richtung geht die Aufhellung? Sie zielt auf die Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden im allgemeinen. Eigentliche Metaphysik ist das Ziel, »Metaphysik und Endzweck«. Die Frage ist: Woher nimmt diese Metaphysik ihre Ausweisung und Bewährung, wo doch einerseits die Erfahrung immer nur ein einzelnes Seiendes zu Gesicht bekommt und andererseits die reinen Begriffe nicht ohne weiteres auf das Seiende bezogen sind? Es handelt sich also bei der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Erkenntnis von Seiendem als solchen im Ganzen um die Frage nach dem Wesen einer Erkenntnis von Seiendem, um die Möglichkeit und das Wesen der Metaphysik, das Problem der Möglichkeit von Erkenntnis des Seienden überhaupt. Was heißt das, und was gehört dazu? Gibt es dergleichen?

Ja, sagt Kant. Wir haben das Beispiel der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur in der mathematischen Physik von Galilei

und Newton. Kants Frage ist grundsätzlich gerichtet auf die Erkenntnis von Seiendem. Das Charakteristische dieser Erkenntnis von Seiendem im Sinne der mathematischen Physik liegt darin, daß allen Naturforschern, d. h. allen denen, die diese Erkenntnis wesentlich von der Stelle brachten, ein Licht aufging. Es ging ihnen auf, daß die Natur nur dann erkannt werden könne, genauer die Natur nur dann befragt werden könne im Experiment, wenn zuvor ein Plan von ihr selbst entworfen ist. Der Erkenntnis von Seiendem muß also eine eigentümliche Erkenntnis vor aller Erfahrung vorausgehen, in der ausgemacht wird, was zu einer Natur überhaupt gehört. Eine solche Erkenntnis, die vor aller Erfahrung des Seienden gerade die Seinsverfassung des Seienden bestimmt, nennt Kant eine Erkenntnis *a priori*, die früher ist in dem Sinn, daß sie vorhergeht in der Ordnung der Begründung der empirischen Erfahrung. Diese merkwürdige Erkenntnis, deren grundsätzliche Bedeutung der Naturforscher kennt, ist eine apriorische; sie bestimmt, was zu einer Natur gehört. Sie bestimmt das Wesen der Natur, ihre Sachheit oder Realität. Realität heißt für Kant nicht, wie wir den Terminus heute gebrauchen, Wirklichkeit, Existenz des Seienden, sondern Realität gebraucht er im Sinne der Scholastik als das, was eine *res*, eine Sache in ihrem Wasgehalt bestimmt. Realität ist also gleichbedeutend mit *essentia*. Der ganze Neukantianismus hat diesen Begriff vollkommen verkannt und wurde daher zum Teil zu widersinnigen Fragestellungen getrieben.

Es handelt sich in der Erkenntnis von Seiendem um eine vorgängige, apriorische Erkenntnis des Wesens des betreffenden Seienden, der Sache, um eine apriorische sachhaltige Erkenntnis, eine solche Erkenntnis, die mir Aufschluß gibt über das, was zu einer Sache gehört; eine Erkenntnis, die das Wissen erweitert, nennt Kant synthetische. Einer Erkenntnis von Seiendem muß also eine sachhaltige Erkenntnis der Seinsverfassung derselben vorausgehen, eine synthetische Erkenntnis und, sofern sie vorausgehend = *a priori* ist, eine synthetische Erkenntnis *a priori*.

Synthetische Erkenntnis *a priori* ist mögliche Erkenntnis von

stand einer absoluten Erkenntnis. Der Unterschied von beiden bezieht sich auf den Unterschied der möglichen Gegenstands-
werdung des betreffenden Seienden für Gott oder ein endliches
Wesen. Es gibt nicht zwei Schichten des Seienden, sondern das-
selbe Seiende ist als Gegenstand der endlichen Erkenntnis
Erscheinung und als Gegenstand der absoluten Erkenntnis das
Ding an sich.

β) Die Durchführung

Wir wollen nun die Schritte der Durchführung dieser Grund-
legung vierfach gliedern. Es handelt sich um das Wesen der
reinen Erkenntnis.

In der 1. Stufe muß Kant die Elemente einer reinen Erkennt-
nis behandeln.

Auf der 2. Stufe fragt er nach dem inneren Zusammenhang
oder nach der inneren Einheit dieser Elemente einer reinen
Erkenntnis. Es ist die Frage nach dem Wesen dieser Erkenntnis
selbst.

Auf der 3. Stufe wird gefragt nach dem Grund dieses Wesens
oder der inneren Möglichkeit einer ontologischen Erkenntnis.

Auf einer 4. Stufe entwickelt Kant diese ontologischen Er-
kenntnisse selbst in ihrer Systematik, oder wie er sagt, die
transzendentalen, d.h. die ontologischen Grundsätze.

Bis zu dieser Stelle reicht die positive Grundlegung der Kritik
der reinen Vernunft, die, traditionell gesprochen, eine Grund-
legung der *metaphysica generalis* ist. Daran schließt sich dann
die kritische Grundlegung der *metaphysica specialis*, die es
nicht mehr mit der transzendentalen Wahrheit zu tun hat, son-
dern mit dem transzendentalen Schein, mit der Unwahrheit, die
notwendig mit dieser transzendentalen Wahrheit verknüpft ist.

Wir kommen zur 1. Stufe: Die Elemente der reinen Erkennt-
nis. Schon aus diesen ersten Schritten des Problems sehen Sie,
warum eine allgemeine Charakteristik vorausgeschickt ist.
Wenn wir bei den drei Thesen von Erkennen sprechen, ist noch
nicht die Rede davon, ob es erfahrungsmäßiges oder erfah-

rungsfreies Erkennen ist. Jetzt aber ist das Problem ein reines, d. h. ein erfahrungsfreies Erkennen; genauer die Elemente einer solchen reinen Erkenntnis. Wir wissen aus der Grundthese, daß zu einer Erkenntnis Anschauung und Denken gehören. Wir sagten, Anschauung hat den Charakter der Rezeptivität, Anschauung ist immer ein sich Geben lassen von etwas. Deshalb sagt Kant für die Anschauung auch Rezeptivität, sofern es sich um endliche Anschauung handelt. Denken ist nicht ein sich Geben lassen dessen, was sich zeigt, sondern ist ein Bestimmen des sich Gebenden, das spontan frei aus dem handelnden Subjekt kommt. Daher wird das Denken als freie Handlung Spontaneität genannt. Diese beiden Elemente der Erkenntnis nennt Kant auch die zwei Stämme der Erkenntnis, die aus einer gemeinsamen, aber uns unbekannten Wurzel heraus wachsen.

Kant weist besonders am Schluß der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft auf die unbekannte Wurzel der beiden hin. Er bezeichnet diese beiden Vermögen als zwei Grundquellen unseres Gemüts, wobei Gemüt für mens im Sinne von Descartes, Leibniz und Augustinus gebraucht wird. Nun ist das Problem nicht irgendein Erkennen, sondern die ontologische Erkenntnis, d. h. ein apriorisches, ein reines Erkennen. Das heißt also, Problem ist die reine Anschauung und das reine Denken, genauer, gemäß dem ersten Satz der Kritik der reinen Vernunft ist das Erkennen ein Anschauen, das sich durch das Denken bestimmt. Das denkende Bestimmen steht im Dienste des Anschauens. Erkennen ist immer denkendes Anschauen.

Die 2. Stufe fragt nach der Einheit oder dem Wesen einer reinen Erkenntnis, also nach der Möglichkeit einer reinen Anschauung. Anschauung, griechisch αἰσθησις, ist Gegenstand der Ästhetik. Es handelt sich um eine a priori mögliche Anschauung, d. h. also um eine transzendente Untersuchung der Anschauung. Daher ist die Herausstellung einer reinen Anschauung der Gegenstand einer transzendentalen Ästhetik. Entsprechend ist die Herausarbeitung des reinen Denkens Gegenstand der transzendentalen Analytik.

Seiendem. Die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis wird so zur Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori, d.h. der ontologischen. Wie ist Erkenntnis von Sein möglich? Das Problem der Möglichkeit der Metaphysik wird zum Problem der Möglichkeit der Ontologie, d.h. der *Metaphysica generalis*. In der Bemühung um die Grundlegung der eigentlichen Metaphysik (*metaphysica specialis*) wird Kant durch das Problem selbst auf die *metaphysica generalis* zurückgeworfen, und diese wird erstmals seit Aristoteles Problem. Das Grundproblem der »Kritik der reinen Vernunft« ist die Ontologie als solche; ganz und gar nicht ist sie eine Erkenntnistheorie oder gar eine Theorie der Naturwissenschaft, wie der Neukantianismus vorgeben will. Wenn es überhaupt um eine Theorie der Erkenntnis geht, dann um eine solche der ontologischen Erkenntnis; aber auch diese Fassung ist schief und wegführend vom zentralen Problem.

Ad 3. Inwiefern ist die Wesensbestimmung der Metaphysik eine Kritik der reinen Vernunft? Vernunft ist das Höchste im Menschen, das Vermögen, a priori zu erkennen; aber das Wesen dieser Erkenntnis ist zu umgrenzen; in dieser Umgrenzung erfolgt eine Begrenzung gegenüber Anmaßungen und Grenzüberschreitungen; dafür ist die traditionelle Metaphysik ein Beispiel. Kritik ist also eine Wesensumgrenzung, damit zugleich eine Begrenzung, Einschränkung; daher ist sie zugleich polemisch gerichtet und von da mitbestimmt. Es ist eine Kritik der endlichen menschlichen reinen Vernunft. Das »Geschäft dieser Kritik« ist, »das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern«. Kant nennt die Kritik der reinen Vernunft auch einen »Traktat von der Methode«, d.h. aber, sie »verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß . . . als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben«.⁸ Methode meint hier nicht Technik,

⁸ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Leipzig 1926. Vorrede, B XXII f.

sondern die Frage nach der möglichen vollständigen Bestimmung eines Gegenstandes, die grundsätzliche Frage nach diesem selbst.

Ad 4. Welches ist der Ansatz und Aufriß der Grundlegung der Metaphysik? Gefragt wird nach der Möglichkeit reiner Erkenntnis, der Erkenntnis überhaupt, nach Anschauung und Begriff und der Einheit beider, und zwar reiner Anschauung und reiner Begriffe. Das ist eine transzendente Frage.

Wenn wir das Inhaltsverzeichnis der »Kritik der reinen Vernunft« uns ansehen, dann zeigt sich die Grundeinteilung in Elementarlehre und Methodenlehre. Die Elementarlehre entwickelt die Elemente, die Grundmomente. Wir können uns auf diesen Teil beschränken. Die Elementarlehre, und zwar die transzendente Elementarlehre – transzendental ist hier wesentlich – hat zwei Teile. Der erste Teil ist die transzendente Ästhetik, der zweite die transzendente Logik. Wie es zu dieser Scheidung kommt, werden wir noch sehen. Die transzendente Logik gliedert sich wiederum in zwei Abteilungen, deren erste die transzendente Analytik ist. Die zweite Abteilung ist die transzendente Dialektik.

Wenn wir das Schema der Kritik der reinen Vernunft so nehmen, ist ohne weiteres nicht zu sehen, wie dieses Werk mit dem Problem der traditionellen Metaphysik in Zusammenhang stehen soll. Wenn wir aber von vornherein das Werk nicht nach der äußeren Disposition verstehen, sondern umgekehrt die Disposition, wie sie vorliegt, aus dem Grundproblem des Werkes heraus, dann wird ohne weiteres deutlich, um was es sich hier handelt. Was nämlich Kant in der transzendentalen Ästhetik, die in gewisser Weise noch auf die traditionellen Probleme hinweist, und in der transzendentalen Analytik behandelt, dieses Ganze ist nichts anderes als die Grundlegung der metaphysica generalis, und was er in der transzendentalen Dialektik behandelt, ist die Grundlegung und Kritik der metaphysica specialis. Daß gerade hier der Schnitt hindurchgeht, ist besonders merkwürdig für die kantische Fragestellung selbst und ist mit ein

Moment, daß sie von uns einer wesentlichen Kritik unterworfen werden muß. Das hängt mit dem Einfluß der traditionellen Logik auf Kants Werk zusammen. Diese Teilung der traditionellen Metaphysik spiegelt sich im Aufriß der transzendentalen Elementarlehre wider.

b) Exkurs: Kants Grundlegung der Metaphysik

Ad 5. Welches sind die Hauptthesen und die Schritte dieser Grundlegung? Wir unterscheiden die Hauptthesen und die Durchführung.

α) Die Hauptthesen

Es ist charakteristisch für alle philosophischen Untersuchungen, daß sie mit scheinbar einfachen und elementaren Sätzen beginnen, daß aber hinter diesen Sätzen eine ganze Welt von Voraussetzungen lebt; für den Laien und für den Literaten in der Philosophie sieht das so aus, als wären das unbewiesene Voraussetzungen. Was wir jetzt erörtern, sind die Einsichten, die Kant von vornherein der Diskussion des Problems der Metaphysik zugrundelegt, die er gar nicht thematisch erörtert, von denen er aber eine sichere Einsicht hat. Das heißt, das, was Kant nicht ausführlich ausspricht, und das, was die Philosophie nicht sagt, ist immer das Wesentliche.

Wir können diese Grundthesen auf drei bringen:

1. These, was Erkenntnis überhaupt sei,
2. Problem ist die Endlichkeit der Erkenntnis des Menschen,
3. Gegenstand solcher Erkenntnis ist das Erkennbare selbst als Erscheinung, nicht als Ding an sich.

1. Was zur Erkenntnis überhaupt gehört, darüber gibt der erste Satz der Kritik Aufschluß: »Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung«. (A 19, B 33) Diesem Satz

entnehmen wir ein Doppeltes: erstens, daß das Wesen der Erkenntnis in der Anschauung liegt.

Dieser erste Satz der Kritik spricht radikal gegen die Auffassung des Neukantianismus. Man kann sagen, daß der Grundmangel des Neukantianismus darin besteht, daß er den ersten Satz der Kritik nicht gelesen hat. In der Marburger Schule ist übertrieben worden, daß das Wesen der Erkenntnis nach Kant das Denken ist. Er sagt ausdrücklich: Das Wesen der Erkenntnis ist Anschauung, und alles Denken zweckt ab als Mittel auf die Anschauung. Auf diesen ersten Satz ist die ganze Kritik aufgebaut.

Anschauung heißt griechisch αἰσθησις. Ästhetik heißt die Lehre von der αἰσθησις. Das Denken ist nach der Tradition Gegenstand der Logik. Wenn die Erkenntnis aus Anschauung und Denken besteht, dann ist die Ästhetik die Lehre von der Anschauung und die Logik die Lehre vom Denken. Daher ist die Folgerung der Marburger, die transzendente Ästhetik aus der Kritik der reinen Vernunft hinauszinterpretieren. Nicht nur für den Aufbau des Werkes, sondern für das ganze Problem ist also das Entscheidende, daß man den allgemeinen Erkenntnisbegriff von einem im Denken sich erläuternden und sich auseinanderlegenden Anschauen festhält, d.h. jede Wahrheit des Denkens ist notwendig angewiesen auf die Ausweisung und Bewährung in der Anschauung. Wir werden sehen, daß dies die zentrale Frage der Kritik der reinen Vernunft ist, wo es sich um das Problem der ontologischen Erkenntnis handelt.

Die 2. These betrifft die Endlichkeit der Erkenntnis. Es ist wesentlich, daß nicht von irgendeiner Vernunft gehandelt wird – eine Unbestimmtheit, die heute weithin herrscht –, während Kant deutlich im nachfolgenden Satze sagt: »Diese findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird. Dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.« (Ebd.)

Die Einfügung »uns Menschen wenigstens« stammt aus der zweiten Auflage. Was heißt das nun, daß in der Kritik der reinen

Die Einsicht in das Wesen der reinen Anschauung ist eine der fundamentalsten Entdeckungen, die Kant für sich in Anspruch nehmen darf. Anschauung heißt Sichgebenlassen von etwas, so daß dasjenige, was sich gibt, an ihm selbst anschaubar wird; Anschauung des Empfangenen = Rezeption. Die Rezeption ist angewiesen auf die Affektion, d. h. darauf, daß dasjenige, was ich anschauen soll, sich bei mir von sich selbst her meldet. Hier handelt es sich um das Problem einer reinen Anschauung, d. h. einer Anschauung a priori, oder, wie er sagt, ohne und vor aller Erfahrung. Eine Anschauung ohne Rezeptivität ist das Problem, das Kant nicht in aller Schärfe herausgestellt hat, eine Anschauung, die als solche rezeptiv ist, weil sie ja menschliche Anschauung ist, gleichwohl a priori, d. h. aus dem Subjekt entspringend, aus seiner Spontaneität, nicht darauf angewiesen, daß das Anschaubare von sich her sich meldet. Die Idee der reinen Anschauung hat einen Doppelcharakter. In ihr liegt die Idee eines Vermögens vor, in dem der Mensch in gewisser Weise produktiv ist, sofern er nicht auf ein sich selbst Gebendes angewiesen ist, sondern auf etwas, was er sich selbst vorgibt, um es anzuschauen. Es besteht also eine Analogie zur Schöpfungsanschauung des intuitus originarius.

Welches ist nun die reine Anschauung? Die beiden reinen Anschauungen, die zum endlichen Wesen gehören, sind Raum und Zeit. Das ist zunächst überraschend, sofern man nicht recht einsieht, inwiefern der Raum oder gar die Zeit eine Anschauung sein sollen. Ich entwickle nur kurz eine Charakteristik der Idee der reinen Anschauung an der Zeit, weil nach Kant die Zeit eine umfassendere Anschauung ist als der Raum; dabei gehe ich in der Interpretation über Kant hinaus.

Die Zeit selbst spielt eine zentrale Rolle in der Kritik der reinen Vernunft. Sie ist für Kant das reine Nacheinander, die reine Sukzession als solche, die jetzt, vorher und nachher in ihrem eigentümlichen Flusse etwas ist, was wir nicht unter den Dingen vorfinden. Es ist aber gleichwohl ein solches, wodurch alles, was wir von den Dingen erfahren, bestimmt ist; jedes

Anschaubare, alles was sich in der Rezeptivität gibt, ist bestimmt als jetzt, damals oder dann gegeben. In einer Zeitbestimmung ist alles Erfahrbare gegeben. Die Zeit, das reine Nacheinander, ist eine Form der Gegebenheit, worauf wir im vorhinein immer schon hinblicken, wenn wir Gegenstände, Dinge erfahren, ohne daß wir ein ausdrückliches Bewußtsein davon hätten, ohne daß wir das Nacheinander zum Gegenstand einer Betrachtung machen. Wir sind ungegenständlich auf das reine Nacheinander im vorhinein gerichtet. Vor aller Erfahrung und nicht auf Grund der Erfahrung, d. h. a priori, schauen wir die Zeit an, bzw. die Zeit selbst ist nur und gibt sich nur als das reine Nacheinander in und für dieses Anschauen. Deshalb ist die Zeit eine reine Anschauung in doppelter Bedeutung: ein a priori Angeschautes und zugleich ein solches, was gewissermaßen nur im Anschauen selbst ist. So haben wir die Zeit als reine Anschauung, die die reine Anschauung Raum in gewisser Weise umgreift.

Die entsprechende Betrachtung richtet sich auf das reine Denken. Denken ist für Kant gemäß der Tradition soviel wie Urteilen. Ich denke = ich urteile. Ich urteile heißt: ich verbinde ein Subjekt mit einem Prädikat. Ich denke ist also soviel wie ich verbinde; die Denkhandlung hat den Charakter der Synthesis. Nun handelt es sich für Kant um das reine Denken, d. h. um ein solches Denken, das vor aller Erfahrung gleichwohl etwas denkt, nicht einfach Form des Denkens ist, sondern als Denken dem, was im Denken bestimmbar ist, der Anschauung, eine Bestimmung von sich aus zuweist.

Die Frage ist also: Liegt in dieser Handlung des Menschen, die wir Denken nennen, in der Möglichkeit des Urteilens, zugleich eine Quelle inhaltlicher Erkenntnis? Wenn ich formal $a = b$ verbinde, so liegt nach Kant in diesem Verbinden schon eine ganz bestimmte Erkenntnis, insofern jedes Verbinden von etwas mit etwas angewiesen ist auf eine Einheit, im Hinblick worauf verbunden wird. Nun findet Kant in der traditionellen Urteilstafel Formen der Hinblicknahme. In jeder dieser Urteils-

Vernunft die endliche Erkenntnis oder die menschliche Erkenntnis als solche Gegenstand ist?

Wenn Kant von der endlichen und der menschlichen Erkenntnis spricht, so ist im Hintergrund der Unterschied gegenüber der unendlichen oder absoluten Erkenntnis. Als solche gilt die Erkenntnis Gottes, der im Sinne der christlichen Gottesauffassung gedacht ist, wonach er primär der Schöpfer ist. Die Erkenntnis Gottes ist nach der traditionellen Auffassung, die Kant zum Zwecke der Erläuterung der endlichen Erkenntnis noch verschärfte, intuitive Erkenntnis oder reine Anschauung, oder »nur« Anschauung. Schon in der Scholastik, bei Thomas z. B., herrscht Klarheit darüber, freilich aus einem vielleicht nicht stichhaltigen Grund, daß Gott nicht denken kann, denn alles Denken ist der Index der Endlichkeit. Er begründet das so: Im Denken wird geurteilt, hier setze ich ein Prädikat zu einem Subjekt. Ich durchlaufe also durch Bestimmungen bestimmte Schritte, d. h. das Denken ist notwendig als Prädikation successive, braucht Zeit. Gott ist aber nicht in der Zeit. Das Nichtdenkenkönnen ist also kein Mangel. Gottes Erkenntnis ist reine Anschauung, d. h. er erkennt das Seiende im Ganzen in einem Augenblick – »totum simul« –, was vordem war und künftig kommen wird. Diese absolute Anschauung ist zugleich die Anschauung, in der das Seiende, sowohl das faktisch wirkliche, als auch das mögliche, in seinem Wesen von vornherein erkannt ist. Gott erkennt alles Seiende in seinem Wesen, weil er ja der Schöpfer ist, weil er selbst das Seiende herstellt. Seine Anschauung ist eine solche, die, sofern sie vollzogen wird, gewissermaßen dem, was angeschaut wird, das Sein verleiht. Zu seinem Wesen gehört eine Anschauung, durch die die Dinge allererst werden; sie werden für Gott nicht, für Gott sind sie immer, sie werden in der Zeit. Diese Anschauung, die dem Anschaubaren den Ursprung seines Seins gibt, nennt Kant *intuitus originarius*, die als Anschauung dem Anschaubaren zu seinem Ursprung verhilft. Ein solches Erkennen als absolutes Anschauen ist schlechthin unabhängig vom angeschauten Was. Denn dieses entspringt aus dem Anschauen selbst.

Gegenüber dieser absoluten Anschauung, die Gott bestimmt, ist die Anschauung alles endlichen Wesens ein *Intuitus derivatus*, d. h. eine Anschauung, die als Anschauung abhängig ist von etwas; als endliche Anschauung, die nicht immer schon ist, ist sie angewiesen darauf, daß eben dieses Seiende von sich her vorhanden ist und daß der endlichen Anschauung das Anschaubare gegeben werden muß, weil sie selbst es nicht schafft. Daher sagt der zweite Satz: »Diese findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird«. Folglich ist ein Wesen, das endlich ist, das endliche Anschauung besitzt, seinem Wesen nach so bestimmt, daß ihm etwas gegeben werden kann, daß es empfänglich ist für etwas. Es muß Empfänglichkeit – Rezeptivität – haben. Diese Empfänglichkeit für etwas als Rezeptivität bezeichnet Kant auch als Sinnlichkeit. Er ist es, der den Begriff der Sinnlichkeit zum ersten Mal gerade aus diesem Gegensatz zwischen absoluter und endlicher Erkenntnis bestimmte. Eine endliche Anschauung ist ihrem Wesen nach durch Empfänglichkeit charakterisiert. Das, was da gegeben werden soll, muß von sich aus gewissermaßen sich melden, oder, wie Kant sagt, das Seiende muß das empfängliche Subjekt affizieren. Aus dem Wesen der Rezeptivität folgt, daß sie bestimmt ist durch Affektion. Das empfängliche Wesen muß also so strukturiert sein, daß es affizierbar ist. Die Organe und Strukturen der Affektion bezeichnen wir als Sinne. Der Mensch hat, wie wir heute glauben, fünf Sinne. Daß der Mensch gerade Augen und Ohren hat, ist absolut zufällig. Absolut notwendig für das endliche Wesen ist, daß es Rezeptivität hat und mögliche Organe. Daher ist der Begriff der Sinnlichkeit nicht aus den Sinnesorganen zu bestimmen. Sinnesorgane haben wir nur, weil unser Wesen endlich ist. Diesen Sachverhalt hat Kant zum erstenmal deutlich gesehen. Man kann nicht sagen, daß das bis heute in seiner Tragweite eingesehen wäre. Endliche Anschauung ist also notwendig als Sinnlichkeit bestimmt, wobei die Art der Affektion eine sekundäre Frage ist.

Wir wissen, daß er sagt: Erkenntnis ist bestimmt durch An-

schauen und Denken. Endliches Erkennen ist nicht nur Anschauen als Sinnlichkeit, sondern ist auch angewiesen auf das Denken. Das Denken selbst ist etwas Endliches, und zwar aus einem wesentlich tieferen Grund als dem, den Thomas von Aquin anführt, daß nämlich das Denken durch die Sukzession charakterisiert ist, daß das Denken, aber auch die Anschauung in der Sukzession verläuft. Vielmehr besteht die innere Endlichkeit des Denkens im Folgenden: Alles Denken ist Urteilen oder Bestimmen von etwas als etwas. Wenn ich im Denken etwas bestimme, so kann ich das zu Bestimmende, d.h. den Gegenstand, nicht so bestimmen, daß ich lediglich ihn als solchen anstarre, sondern ich muß ihn bestimmen im Hinblick auf etwas. Wenn ich sage, dieses Ding ist rot, so schöpfe ich diesen Charakter, daß es rot ist, aus dem anschaulich gegebenen Ding selbst. Aber ich verstehe diese Erkenntnis nur, wenn ich weiß, was Farbe ist, ohne daß ich den Begriff der Farbe habe, d.h. wenn ich in der Anschauung den Satz expliziere, so nehme ich den Hinblick auf die Farbe, etwas als etwas. Alles denkende Bestimmen als Bestimmen von etwas als etwas muß notwendig den Hinblick nehmen auf etwas, mit Bezug worauf der vorliegende Gegenstand bestimmbar wird. Das Denken ist nicht Anschauung, sondern muß den Umweg über den Hinblick machen, aus dem her es bestimmt ist. Das Denken als Präzisierung ist nach Kant nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Es ist seinem Wesen nach umwegig. So ergibt sich eine doppelte Endlichkeit in der Erkenntnis, nicht nur Endlichkeit der Anschauung und Endlichkeit des Denkens als solche, sondern, was in eins damit ist, eine Angewiesenheit aufeinander.

3. These: Was ist das Erkennbare selbst, sofern es durch endliche Erkenntnis erkennbar ist, und was ist das Erkennbare der endlichen Erkenntnis im Unterschied zum Erkennbaren der göttlichen Erkenntnis? Wir haben einerseits die endliche Erkenntnis, andererseits die absolute Erkenntnis. Der Gegenstand der endlichen Erkenntnis wird von Kant Erscheinung genannt. Den Gegenstand der absoluten Erkenntnis nennt er Ding an

sich. Dieses Verhältnis drückt sich darin aus, daß das Ding nicht relativ auf ein endliches Wesen ist, sondern das Ding an sich ist relativ auf das Absolute. Der Gegenstand der endlichen Erkenntnis ist Erscheinung. Um diesen Begriff wurde aber eine große Verwirrung angestiftet, zumal da sich die Psychologie dieses Dinges an sich bemächtigte.

Kant nennt den Gegenstand der endlichen Erkenntnis deshalb Erscheinung, weil das Seiende für ein endliches Wesen nur dadurch zugänglich ist, daß es sich zeigt. Der Gegenstand der endlichen Erkenntnis ist Erscheinung, heißt, er ist das sich Zeigende, d. h. ein solches, das notwendig sich zeigen muß. Darin ist beschlossen, daß das endliche Wesen das Seiende soweit erkennen kann, als das Seiende sich zeigen kann, und wie es sich für dieses bestimmte Wesen Mensch zeigen kann. Aber nun ist für das Verständnis des ganzen Problems die Frage des Verhältnisses von Erscheinung und Ding an sich wichtig, und damit beginnt erst die Konfusion. Das Ding an sich und die Erscheinung dürfen nur verstanden werden in Bezogenheit auf die endliche und absolute Erkenntnis. Wenn man das herausstreicht, ist es hoffnungslos, etwas zu verstehen. Die Probe dafür liegt darin, Aufschluß zu geben, welches Verhalten sich beiden zuordnet. Man spricht gewöhnlich von Erscheinungen wie Himmelserscheinungen, Phantomen, Kometen. Hinter den Erscheinungen liegt eigentlich das Ding an sich. Daß wir nicht dahinterkommen, das hat Kant geleugnet. In der Tat liegt dieser Unterschied nicht so ganz zu Tage. Aber die entscheidende Einsicht liegt nun darin: Erscheinung ist das sich zeigende Seiende selbst, also nicht etwas, was auftaucht, sondern das Seiende selbst. Kant sagt: diese Kreide ist eine Erscheinung, etwas für sich selbst Vorhandenes. Kant ist es nie eingefallen, daß die Kreide nicht wirklich wäre, sondern eine Einbildung des Subjekts. Diese Kreide ist etwas Vorhandenes, das sich zeigt, ein Erscheinendes, eine Erscheinung. Das Ding an sich nun ist nicht etwas, was hinter der Kreide ist, sondern das Ding an sich ist diese selbe Kreide, die wir sehen, nur jetzt gedacht als Gegen-

formen muß jeweils eine entsprechende Hinblicknahme auf eine entsprechende Einheit sein. Im Satz $a = b$ liegt ein Hinblick auf eine Einheit, d. h. auf ein für sich subsistierendes Ding, eine Substanz. Den Begriff einer solchen Einheit nennt Kant Kategorie. Das reine Denken repräsentiert sich also in den Kategorien, genauer gesprochen: Ich denke eine Kategorie, d. h. ich bewege mich in einer Form des Verbindens, bei dem ich notwendig auf eine Einheit hinblicken muß, die mir einen Leitfaden gibt für die Art des Einigens. Kant formuliert das an einer versteckten Stelle nachträglich, wo es nicht Thema ist: »Die transzendente Analytik gab uns ein Beispiel, wie die bloße logische Form unserer Erkenntnis den Ursprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntnis von Gegenständen möglich macht.« (A 321, B 377). Denn um empirische Gegenstände zu erkennen, muß ich nicht nur empirisch anschauen, sondern sie als Dinge mit Eigenschaften denken.

Das Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft ist aber nun die Einheit einer reinen Anschauung mit einem reinen Denken, d. h. einer möglichen apriorischen Einigung von Zeit und Kategorie. Kant erörtert auf der 2. Stufe das Wesen einer solchen inneren Möglichkeit von reiner Anschauung und Kategorie.

Die Synthesis a priori und die Einheit einer reinen Rezeptivität mit einer reinen Spontaneität muß möglich sein. Reine Anschauung und reines Denken müssen sich einigen. Jedes der beiden muß zum andern eine innere Verwandtschaft haben. Reine Anschauung als Rezeptivität muß in gewisser Weise den Charakter des Denkens haben, sie muß spontan sein. Umgekehrt, wenn das reine Denken mit der Anschauung sich einigen soll, muß das reine Denken nicht nur spontan sein, sondern eine Verwandtschaft mit der Anschauung haben, d. h. rezeptiv sein. Wenn also beide Vermögen zu sich eine Verwandtschaft haben und eine Einigung möglich sein soll, dann muß es ein Zwi-

schengebilde geben, das den Charakter der spontanen Rezeptivität und zugleich den der rezeptiven Spontaneität hat. Dies ist nach Kant die transzendente Einbildungskraft. Sie ist das merkwürdige Vermögen einer spontanen Rezeptivität und einer rezeptiven Spontaneität; und das Wesen der ontologischen Erkenntnis liegt in der transzendentalen Einbildungskraft.

Wie weit diese Interpretation sich von der bisherigen entfernt, können Sie daraus ersehen, daß dieses Vermögen vom Neukantianismus konsequent herausinterpretiert wurde, weil man darin einen Rest von Psychologie sah. Man hat in der Marburger Schule das Problem so aufgerollt, daß man alles aus dem reinen Denken entwickelte; Windelband und Rickert haben die Einheit beider – Anschauung und Denken – ohne Einbildungskraft gesucht. Wir müssen aber zeigen, daß in der Tat die transzendente Einbildungskraft diesen Charakter hat, und daß daher die Zeit auf die transzendente Einbildungskraft zurückgeht ebenso wie die Kategorie. Das, wonach wir zu Anfang gefragt haben, die unbekannte Wurzel, wie er sagt, ist die transzendente Einbildungskraft selbst. Es ist charakteristisch, daß Kant vor der transzendentalen Einbildungskraft eine metaphysische Angst bekam und sie aus seinem Werk ausmerzen versuchte.

Soviel ist klar, daß Kant im Zentrum seines eigenen Problems unter dem Titel der transzendentalen Einbildungskraft auf ein Phänomen stößt, das – was er auch merkte – dem, was der Tradition und seiner eigenen Überzeugung gemäß als Grundphänomen des menschlichen Daseins anzusetzen ist, vollkommen zuwiderläuft. Sobald man die Einbildungskraft als zentrales Vermögen einführt, stürzt die ganze bisherige Idee der Philosophie – deshalb das Ausweichen Kants. Für uns ist es nun wichtig zu sehen, wie diese transzendente Einbildungskraft aussieht.

Die Einbildungskraft überhaupt ist gemäß der traditionellen Anthropologie ein Vermögen, das innerhalb der allgemeinen Klassifizierung in die Sinnlichkeit gehört, als Vermögen der

Sinnlichkeit noch untergeordnet ist. Gleichwohl bekommt unter dem Zwang des zentralen Problems der Kritik der reinen Vernunft die Einbildungskraft eine Funktion, die ihr nach Kants systematischen Gesichtspunkten nicht zukommen dürfte. Kant hält sich an die traditionelle Psychologie. Er nimmt wörtlich die Bestimmung auf, wie sie bei Wolff sich findet und auf den aristotelischen Begriff der *φαντασία* zurückgeht (Kants Anthropologie § 28): »Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*), als ein Vermögen der Anschauung, auch ohne Gegenwart des Gegenstandes ist entweder produktiv, d.i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren, *exhibitio originaria*, welche also vor der Erfahrung vorhergeht.«⁹ Die Einbildungskraft ist ein Vermögen des Anschauens, d. h. ein Vermögen, das etwas zu geben vermag, und zwar gibt die Einbildungskraft uns einen Anblick von etwas, ohne daß dasjenige, was wir anblicken, selbst gegenwärtig anwesend wäre. Das ist die allgemeine und treffende Definition der Einbildungskraft.

Aufgrund dieses Vermögens wird der Mensch gewissermaßen wie Gott, d. h. in diesem Vermögen hat er die Möglichkeit, sich selbst etwas Anschauliches zu geben, rein von sich her, freilich so, daß das, was da als Anblick gegeben wird, selbst nicht ein seiender Gegenstand ist, so wie bei Gott die Dinge nicht nur als anschauliche sind, sondern in ihrem Dasein wirklich werden. Das ist der wesentliche Unterschied zwischen der *exhibitio originaria* und dem *intuitus originarius*. Wir müssen daher unseren guten deutschen Ausdruck »Einbildung« in doppeltem Sinn verstehen, gemäß einer doppelten Bedeutung des Ausdruckes »bilden«: bilden heißt erstens herstellen, zweitens, wir können uns ein Bild, einen Anblick von etwas verschaffen; Bild hier nicht im Sinne eines Abbildes. Einbilden heißt sich ein Bild derart verschaffen, daß dieser Anblick von uns selbst gebildet wird. Dieses Bilden ist also eine gewisse Art des Gestaltens der

⁹ Kant, WW (Cassirer). Band VIII, Berlin 1923. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hrsg. von Otto Schöndorffer. § 28, S. 54.

Synthesis. Daher nennt Kant auch die transzendente Einbildungskraft in lateinischer Terminologie *synthesis speciosa*. *Species* heißt Bild, d.h. die Gestaltung, die uns ein Bild verschafft, ohne daß das, was wir anblicken, anwesend wäre. In deutscher Ausdrucksweise bezeichnet er diese *synthesis speciosa* als figurliche Synthesis. Das ist die allgemeine Charakteristik der transzendentalen Einbildungskraft, die er zugrundelegt bei der Herausarbeitung des Wesens der Beziehung von einem reinen Denken auf eine reine Anschauung.

Damit kommen wir zur 3. Stufe: Grund der inneren Möglichkeit der Erkenntnis. Bei diesem Problem kann es sich um nichts anderes handeln als um die Frage: Wie soll reines Denken, d.h. die reinen Verstandesbegriffe, auf reine Anschauung bezogen werden? Sich auf eine Anschauung beziehen bzw. als Bestimmung einer reinen Anschauung fungieren, heißt nichts anderes als in reiner Anschauung sich darstellen. Das Problem einer möglichen Beziehung der Kategorien auf die reine Anschauung, genannt Zeit, ist das Problem der möglichen apriorischen Darstellbarkeit der Kategorien in der Zeit. Wie können reine Verstandesbegriffe, d.h. Kategorien, a priori in der Zeit angeschaut werden, oder wie kann die Zeit das reine Bild der Kategorien sein? Das ist die Formel, auf die das Problem der synthetischen Erkenntnis a priori gebracht wird. Dieses Problem löst Kant im Schematismus-Kapitel, in einem Abschnitt von zehn Seiten. Das Verfahren unseres Gemütes, in dem sich so etwas wie die anschauliche Darstellung der Kategorien in der Zeit vollzieht, ist der Schematismus. Schema = Bild = Anblick. Schematismus ist das Vermögen, den reinen Begriffen ein Bild zu verschaffen, sie in ein reines Bild zu bringen. Mit anderen Worten: Der innerste Grund der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori ist die transzendente Einbildungskraft als Schematismus.

Kant nennt die Zeit eine reine Anschauung. Als Anschauung ist sie Rezeptivität, sie gibt, läßt empfangen. Sie ist eine reine Anschauung, d.h. eine apriorische Rezeptivität oder eine spon-

tane Rezeptivität, d.h. ein freies Sichselbstgeben; die reine Anschauung nämlich gibt sich selbst die Zeit als reine Sukzession frei. Wenn man sich diesen Zusammenhang phänomenologisch auseinanderlegt, so ergibt sich ohne weiteres, daß das Sichgeben des Jetzt, Soeben, Sogleich nur möglich ist, wenn diese reine Anschauung ein freies Gestalten nach allen drei Grunddimensionen der Zeit ist. Für diese freie Gestaltung kommt allein die transzendente Einbildungskraft in Frage.

Eine weiterdringende Interpretation muß zeigen, daß das, was Kant in der Ästhetik als reine Anschauung entwickelt, im Grunde die transzendente Einbildungskraft ist. Umgekehrt ist das reine Denken zunächst charakterisiert als Spontaneität, aber als solche, die in der Weise des Einigens zugleich auf die leitende Idee von Einheit hinblicken muß. Im Denken als Spontaneität liegt notwendig ein Charakter von Rezeptivität im Sinne einer apriorischen Rezeptivität. Nun ist der Zusammenhang des reinen Denkens mit der Einbildungskraft das Dunkelste bei Kant. Nur ganz wenig steht in der 1. Auflage darüber. Alles aber bleibt im Rohen und ist nicht als eigenes Problem gestellt: Wie kann man die Verwurzelung von reiner Anschauung und Denken in der Einbildungskraft zeigen? Daraus ergibt sich die Konsequenz, die Jacobi gezogen hat. Zeit und Denken werden zurückgeführt auf die Einbildungskraft, also ist die Zeit etwas Eingebildetes. Die Frage ist hier aber, was diese Einbildungskraft selbst sei, ob diese selbst etwas Eingebildetes ist oder ob wir sie nicht die Urwirklichkeit des Menschseins nennen müssen.

Diese Interpretation Kants bekommt erst ihren Sinn und ihr Recht, wenn systematisch gezeigt ist, daß das, worauf Kant stößt, die Zeit selbst ist, freilich in einem Sinne, wie er für Kant nicht mehr zugänglich war. Dieses Fungieren der transzendenten Einbildungskraft ist also das, wodurch den Kategorien eine reine Anschauung verschafft wird. Sofern nun die reine Anschauung Zeit die Bestimmung ist, die von vornherein jeden Gegenstand der Erfahrung bestimmt, ist mit der möglichen

Beziehbarkeit der reinen Verstandesbegriffe auf die Zeit die Beziehbarkeit der Kategorien auf die Gegenstände selbst gewährleistet.

So ergibt sich die eigentliche Frage der transzendentalen Deduktion: Wie können apriorische Begriffe des Verstandes objektive Realität haben, d.h. wie können sie zum Sachgehalt eines Objekts a priori gehören? Dieser Schematismus muß von Kant jedenfalls so weit auseinandergelegt werden, daß er zu zeigen versucht, wie für jede Kategorie die Zeit in bestimmter Hinsicht das Schema, d.h. die mögliche Darstellbarkeit ausmacht. Im Schematismus-Kapitel A 141, B 181 f. sagt er: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«

So kann man sprechen, wenn man wie Kant die Basis der Fragestellungen von vornherein auf die Psychologie legt, was die Kritik der reinen Vernunft nicht weiter diskutiert. Sieht man aber das Problem einer Grundlegung der Metaphysik wesentlich radikaler, dann ist die Frage, ob man die transzendente Einbildungskraft lediglich als verborgene Kunst der Seele ansprechen darf oder ob sie nicht gerade das ist, mit Hilfe dessen wir den Begriff einer Seele gewinnen. Im einzelnen kann ich auf dieses Problem nicht eingehen.

4. Stufe. Unmittelbar an diese grundsätzliche Erörterung der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori und ihres Grundes schließt Kant eine systematische Darstellung dieser synthetischen Erkenntnisse a priori, d.h. der synthetischen Grundsätze des Verstandes an. Er gliedert diese Grundsätze am Leitfaden der Kategorientafel in 4 Klassen:

1. Axiome der Anschauung
2. Antizipationen der Wahrnehmung
3. Analogien der Erfahrung
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Was für uns an dieser Vierteilung wichtig ist, ist die Scheidung dieser Grundsätze in mathematische und dynamische Grundsätze. Die mathematischen Grundsätze gehen auf die Anschauung, die dynamischen auf das Dasein. Kant bemerkt ausdrücklich: »Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier ebensowenig die Grundsätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältnis auf den inneren Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen.« (A 162, B 201 f.) Er will sagen: Die Tafel der Grundsätze umgreift die ontologischen Erkenntnisse, d.h. die Erkenntnisse, die überhaupt bestimmen, was zum ontologischen Wesen der Natur gehört. Nun wissen wir aber, daß ein Seiendes, z.B. die Natur einmal durch das Wesen = Wassein = *essentia* bestimmt ist und zum andern durch die bestimmte Art des Wieseins = *existentia*, in der kantischen Terminologie durch das Dasein. Entsprechend dieser Doppelung in *essentia* und *existentia* muß auch das System der ontologischen Grundsätze in mathematische und dynamische Grundsätze gegliedert werden.

Diese Ausdrücke mathematisch und dynamisch bedeuten ontologisch soviel wie *essential* und *existential* im Sinne von Leibniz. Ich erwähne diese Teilung deshalb, weil aus ihr erneut heraustritt, inwiefern die Tafel der Grundsätze nichts anderes ist als das Ganze der ontologischen Erkenntnisse der Natur oder die Möglichkeit einer Natur überhaupt. Wie aber die Natur von Kant gedacht ist in Korrelation der Erkenntnis, die er Erfahrung nennt, so ist die Herausarbeitung der Erkenntnis einer Natur überhaupt zugleich die Umgrenzung des Wesens der Erfahrung. Mit dieser Herausstellung der Möglichkeit der Erfahrung und der Möglichkeit der Natur ist zunächst der positive Teil der Kritik als Grundlegung der *metaphysica generalis* abgeschlossen.

Gleichwohl stellt dieses Phänomen der Möglichkeit der Erfahrung in zwei Richtungen ein eigentümliches neues Problem, das wir nicht so sehr negativ wie Kant, sondern positiv formulieren. Zur Erfahrung, d.h. zur endlichen Erkenntnis gehört, daß das, was erkannt wird, uns affiziert. Zum Wesen der Erfahrung im Sinne der Affektion und Rezeptivität gehört die Zufälligkeit. Jede Erfahrung ist zufällig, d.h. angewiesen auf das Eintreten des bestimmten Faktums, daß wir in einer bestimmten Lage von bestimmten Dingen affiziert werden. Darin ist beschlossen, daß die Einheit der Erfahrung immer vom jeweiligen empirischen Bestande dessen abhängig ist, was gerade zugänglich geworden ist. Diese empirische Einheit der Erfahrung jedoch ist selbst als Einheit nur denkbar, wenn sie bestimmt ist durch eine höhere. Gerade die Möglichkeit der Erfahrung als Einheit einer bestimmten Erkenntnis schließt in sich die Frage, mit Bezug worauf die Möglichkeit der Erfahrung etwas Zufälliges, Eingeschränktes sei, umgekehrt, welches die höhere Einheit ist, innerhalb deren jede empirische Einheit der Erfahrung sich bewegt.

Es gibt keine apriorisch-ontische Erkenntnis, sondern nur ontologische, und diese unter bestimmten Bedingungen, bzw. die rechtmäßige und echte, a priori auf das Seiende bezogene Erkenntnis ist die ontologische. Aber ist diese schon völlig bestimmt? Transzendente Wahrheit und transzendentaler Schein (Unwahrheit): Etwas, was sich ausgibt als ontisch-apriorische Erkenntnis und keine ist.

c) Exkurs: Kants Dialektik

Um den Sitz des Scheins und den transzendentalen Schein überhaupt erörtern zu können, bedarf es nicht nur der vorausgegangenen Analytik, sondern im Schein selbst liegt etwas Positives, das sich ausgibt als . . . und was nicht identisch ist mit den synthetischen Erkenntnissen a priori, sondern diesen selbst als Bedingungen zugrunde liegt.

Die eigentliche zentrale ontologische Problematik reicht bis ins transzendente Ideal, d.h. entspringt von daher, d.h. aus dem Wesen der endlichen menschlichen Vernunft », . . . dieses göttlichen Menschen in uns . . .« (A 569, B 597).

Es gilt, die ganze Basis für die ganze Metaphysik ans Licht zu bringen und diese in ihrer inneren Ganzheit und Bewegtheit zu sehen. Darauf ist die Fundamentalontologie angelegt, aber zunächst nur mit Rücksicht auf die Analytik (nicht auf Erkenntnistheorie) exponiert. Das Ergebnis der »Kritik der reinen Vernunft« bis zur transzendentalen Dialektik ist: Es gibt keine allgemeine Erkenntnis des Seienden a priori, keine apriorisch-ontische, sondern nur eine apriorische Erkenntnis als ontologische. Das Wesen von »generalis« in der *Metaphysica generalis* und damit der Metaphysik selbst wird ursprünglicher bestimmt. Damit bestimmt sich zum ersten Mal der Begriff der ontologischen Erkenntnis, wenngleich gesagt werden muß, daß Kant das Problem nicht in der ganzen Weite des Seinsverständnisses angesetzt hat. In jedem Fall ist jetzt die Möglichkeit einer grundsätzlichen Auswirkung auf die ganze Idee der Metaphysik gegeben.

Kant hat jetzt für seine Zwecke einen Leitfaden in der Hand, daran er ermessen kann, welche Art von Erkenntnis diejenige ist, die in der *Metaphysica specialis* beansprucht wird, nämlich eine apriorisch-ontische über Seele, Welt, Gott. Allein, es handelt sich nicht darum, diese nun einfach als unmöglich zurückzuweisen, sondern ebensosehr, positiv das Rechtmäßige dieser Erkenntnisabsicht aufzuzeigen im Hinblick auf die Natur des Menschen, zu der dieses Fragen gehört. Es gilt nicht nur den Schein dieser apriorisch-ontischen Erkenntnis zu erkennen, sondern wir müssen uns klar werden: Wo Schein ist – Schein als notwendige natürliche Illusion –, da ist auch Wahrheit.

So wichtig nun für Kant die negative Zurückweisung der Anmaßung der besonderen Erkenntnis bleibt, so müssen sich ihm doch zugleich positive Einsichten ergeben, die offenbar mit

dem zuvor behandelten Problem der metaphysischen Erkenntnis in Zusammenhang stehen.

Ja, noch mehr: Es ergibt sich, daß das, was Kant auf dem Grunde der transzendentalen Analytik scheinbar nur als kritische Anwendung erörtert, seinerseits erst die wahren Fundamente eröffnet für das, wovon er ausgegangen war. So zeigt sich auch bei Kant, wie alle philosophische Grundlegung nicht einfach geradlinig auf ein irgendwo vorhandenes Fundament zusteuert und sich dort ansiedelt, sondern sich gerade ständig den Boden unter den Füßen weggräbt und immer mehr am Rande eines Abgrunds sich bewegt.

Was nun aber das zentrale innere Verständnis der Problematik der Grundlegung der *Metaphysica specialis*, und vor allem ihres Zusammenhangs mit der *Metaphysica generalis*, erschwert, ja geradezu verbaut, ist die Architektonik, die Kant seinem Werk gegeben hat und die keineswegs nur Sache einer äußerlichen Disposition ist. Wir haben bereits hingewiesen auf den Rahmenbau: transzendente Aesthetik, transzendente Logik und darauf, daß der Schnitt zwischen *Metaphysica generalis* und *specialis* in der Logik selbst liegt, daß mithin diese einen ganz besonderen Vorrang im Gesamtproblem der »Kritik der reinen Vernunft« hat.

Für diesen Vorrang der Logik in der »Kritik der reinen Vernunft« – und auch sonst bei Kant – seien unter einer Reihe von anderen Gründen vor allem zwei genannt:

1. Logik ist die allgemeinste Erkenntnis des Denkens, der ratio, der Vernunft; sie verschafft demnach den weitesten Einblick in die Struktur der Vernunft.

2. Logik gilt, als diese Erkenntnis der ratio, selbst als die rationalste und damit strengste Erkenntnis; sie ist demgemäß die sicherste allgemeinste Erkenntnis der Vernunft.

Aus diesen zwei Gründen, die fast zu einer Selbstverständlichkeit geworden sind, legt sie sich ohne weiteres als der geeignete Leitfaden nahe für eine Kritik der reinen Vernunft. Dazu: Erkennen ist Urteilen, denkendes Bestimmen.

Denken ist das Oberste und Letzte und Eigentliche. (Damit aber ist auch kein Auskommen: Psychologische Anthropologie, sogar Einbildungskraft).

Die Ausarbeitung und Sicherung des Feldes, darin Kant sich bewegt, wird diesen traditionellen Disziplinen in die Hand gegeben. Nun ist es an sich schon ein fragwürdiges Unterfangen, bei einer Grundlegung der Metaphysik die Logik als Leitfaden zu übernehmen, auch dann, wenn sie auf Schritt und Tritt ad hoc korrigiert werden muß und wird. Diese Fragwürdigkeit steigert sich aber noch wesentlich, wenn wir bedenken, daß gerade die Logik in der Gestalt, wie sie Kant vorlag, auf völlig ungeklärten metaphysischen Voraussetzungen ruht, die mit dem geschichtlichen Ursprung dieser Logik aus der antiken Metaphysik zusammenhängen. Diese Voraussetzungen der Logik, ja ihr Begriff selbst, wurden noch nie zum Problem gemacht, und nie wurden die grundsätzlichen Probleme erwogen, daß und wie die Logik als solche in der Metaphysik gründet, d.h. immer nur zum Schein sich gleichsam rein aus sich selbst entwickeln läßt. Über dieses Faktum darf uns nicht hinwegtäuschen, daß Kant seiner Logik eine sehr durchsichtige schulmäßige Form gegeben hat.

Mit diesem ungeklärten und unbefragten Vorrang der Logik selbst in der Problemstellung der »Kritik der reinen Vernunft« hängt es nun zusammen, daß gerade der Übergang zur Grundlegung der *Metaphysica specialis* gewaltsam und künstlich bleiben muß, so sehr im einzelnen darin Wesentliches in aller Klarheit entwickelt ist. Das gilt insbesondere von der Art der Einführung der »Idee«.

Mit der Lehre von den Grundsätzen scheint die eigentliche Aufgabe: wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? gelöst. Denn es ist nicht nur das Wesen dieser überhaupt geklärt und der Grund der inneren Möglichkeit aufgehehlt, sondern sie sind selbst herausgestellt in ihrer Gesamtheit als diejenigen Erkenntnisse, die die Möglichkeit von Erfahrung ausmachen. Sie enthalten das, was zur Seinsverfassung des Seienden gehört,

das dem endlichen Wesen Mensch zugänglich ist. Kant nennt die mögliche Erkenntnis des zugänglichen Seienden Erfahrung; »Erfahrung« ist doppeldeutig: Gemeint ist das Erfahren und auch das Erfahrene selbst.

d) Kants Begriff der ›Idee‹

Unter den Vorstellungen, Anschauungen und Begriffen, die zu dieser Möglichkeit der Erfahrung gehören, kommt der Begriff der Welt nicht vor. »Welt« ist weder reine Anschauung, noch reiner Begriff (notio), noch Kategorie als die in der reinen Zeit darstellbare Notion. Gleichwohl ist der Begriff »Welt« kein beliebiger, sondern eine notwendige Vorstellung eigener Art, eine Idee.

Wir müssen daher jetzt fragen:

1. Was versteht Kant unter Idee?
2. Wie ergibt sich für Kant die Notwendigkeit von Ideen?
3. Was bedeutet es für die Fassung des Weltbegriffs, wenn er als eine Idee bestimmt wird?
4. Welche grundsätzlichen Probleme erwachsen aus dieser Fassung des Weltphänomens?

Ad 1. und 2. Erfahrung bzw. das in der Erfahrung sich gebende Seiende ist notwendig im Vorhinein durch die transzendentalen Grundsätze bestimmt. Bei all dieser Bestimmtheit ist doch alle Erfahrung ihrem Wesen nach unvollständig, weil zu ihrem Wesen gehört, daß Seiendes von sich aus begegnet, gegeben werden muß und die Möglichkeit des Gegebenwerdens von bislang nicht Erfahrenem, die Notwendigkeit einer jeweils einzelnen faktischen Gebung zum Wesen von Erfahrung gehört. Gegebenwerden – ein Geschehen und Vorgang zugleich, *Commercium* beider, faktisch. Obzwar die Erfahrung selbst als Empfangen ontologisch bestimmt ist, bleibt sie doch unvollständig und zufällig. Die Einheit des Gegebenen ist immer nur eine empirische, aus dem, was sich gerade gibt, sich bestimmende; diese »bedingt« empirische Einheit kann aber eben jederzeit in und durch das Gegebene vorgestellt werden.

Die Erkenntnis und Synthesis der Gegenstände möglicher Erfahrung ist »jederzeit bedingt« (A 308, B 365). Zwar liegt im Begriff des Bedingten analytisch der der Bedingung. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß wenn das Bedingte gegeben sei, auch die Bedingung – dazu »die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist« (A 307 f., B 364) – gegeben sei.

Ein Satz, der so etwas aussagt, ist ein synthetischer Satz, und zwar rein aus der Idee der Vernunft als Vermögen des Schließens und der Prinzipien. Eine solche Erkenntnis aber – synthetisch und aus reiner Vernunft – nennt Kant Prinzip schlechthin. »Ideen« nun »enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen« (A 567/8, B 595/6). »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Teile untereinander a priori bestimmt wird.« (A 832, B 860)

Die Idee stellt ein Ganzes, die Ganzheit eines Ganzen vor, das als solches nie empirisch zu durchmessen und zu gewinnen ist. Die Idee überspringt also im Vorhinein jedes mögliche empirische Ganze; die in der Idee vorgestellte Ganzheit (Totalität) ist solche nicht in nur einer bestimmten Hinsicht, sondern in jeder Hinsicht, in aller Absicht, d. h. absolut. »Absolut« gebraucht Kant nach ausdrücklicher Erläuterung des Begriffs (A 324 f., B 380 f.) in der Bedeutung von »in jeder Beziehung«, »schlechthin«. Idee ist die vorgängige Vorstellung einer absoluten Totalität. (Vgl. in Kants Dissertation das von »Welt« Gesagte; siehe oben S. 251 f.)

Nun ist entscheidend zu verstehen, worauf sich eine solche Idee bezieht. »Das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung« (A 328,

B 384). Die in der Vorstellung einer absoluten Totalität liegende Einheit bezieht sich also nie auf das jeweils anschaulich Gegebene als solches; freilich steht dieses immer schon in einer Einheit der jeweiligen Erfahrung, und diese Einheit ist bestimmt durch die Grundsätze des Verstandes. Wenn sonach die Idee eine noch höhere, aber anschaulich nicht darstellbare Einheit bringt, so kann sich diese nur auf die Einheit des Verstandes, d. h. der Synthesis desselben beziehen. Verstand ist das Vermögen des Ich verbinde; ich denke = ich verbinde = ich urteile.

Die Idee hat demnach die Funktion, dem Verstand »die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganzes zusammenzufassen« (A 326/7, B 383). So wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jenes in Verknüpfung bringt, so bringt die Idee die Mannigfaltigkeit der Regeln des Verstandes und damit diesen »mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang« (A 305, B 362). Ideen sind daher nie unmittelbar auf Anschauung bezogen, sondern immer auf den Verstand und das, was er als Vermögen der Begriffe, der Synthesis einigt, auf Verstandeseinheit (A 307, B 363). Das ist wesentlich für die weitere Bestimmung, die Kant der Idee gibt.

Diese Ideen aber – als Vorstellungen einer absoluten Totalität – »sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch« (A 327, B 384). Sie sind (A 329, B 385): »... keinesweges für überflüssig und nichtig anzusehen ...«. Die Ideen sind notwendige Begriffe, und zwar der Vernunft. Sie gehören zur Natur derselben. (Vgl. S. 284, Stufenleiter.)

Welches ist das Wesen der Vernunft? Kant sagt: »Wir erklären, im ersten Teile unserer transzendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterschieden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der

Prinzipien nennen wollen« (A 299, B 356). Die Bestimmung von Verstand und Vernunft in der »Kritik der reinen Vernunft« ist schwankend. Und was heißt »Prinzip«? Der Ausdruck ist nach Kant »zweideutig« (A 300; B ib.). »Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium« (A 300, B 356). Vergleiche: Alle Menschen sind sterblich; A. ist ein Mensch; A. ist sterblich. Jeder Vernunftschluß ist »eine Form der Ableitung einer Erkenntnis aus einem Princip«; (A 300, B 357). Der allgemeine Satz fungiert als Prinzip, woraus geschlossen wird, d. h. in dem Obersatz des Schlusses, Princip, ist festgelegt bzw. gesucht »die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlußsatzes) . . .« (A 307, B 364).

Die Absicht der Vernunft in diesen Schlüssen geht also dahin: » . . . zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird« (ebd.). Der Schluß als Weise des Denkens wird so als eine formale Grundtendenz zum Unbedingten genommen. Also nicht jeder allgemeine Satz ist schlechthin und eigentlich Prinzip. Selbst die Grundsätze des reinen Verstandes sind nicht eigentlich Prinzipien, sondern fungieren nur als solche, z. B. der Satz der Kausalität: »Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden« (A 301, B 357). Diese Sätze, obzwar a priori, sind immer auf reine Anschauung bezogen. »Schlechthin Prinzipien« sind »synthetische Erkenntnisse aus Begriffen« (A 301, B 358). Diese Begriffe müssen also a priori das Unbedingte enthalten, dasjenige, in dem sich die je bedingte Einheit der Verstandeserkenntnis schlechthin vollendet; diese Begriffe der absoluten Totalität aber sind die Ideen.

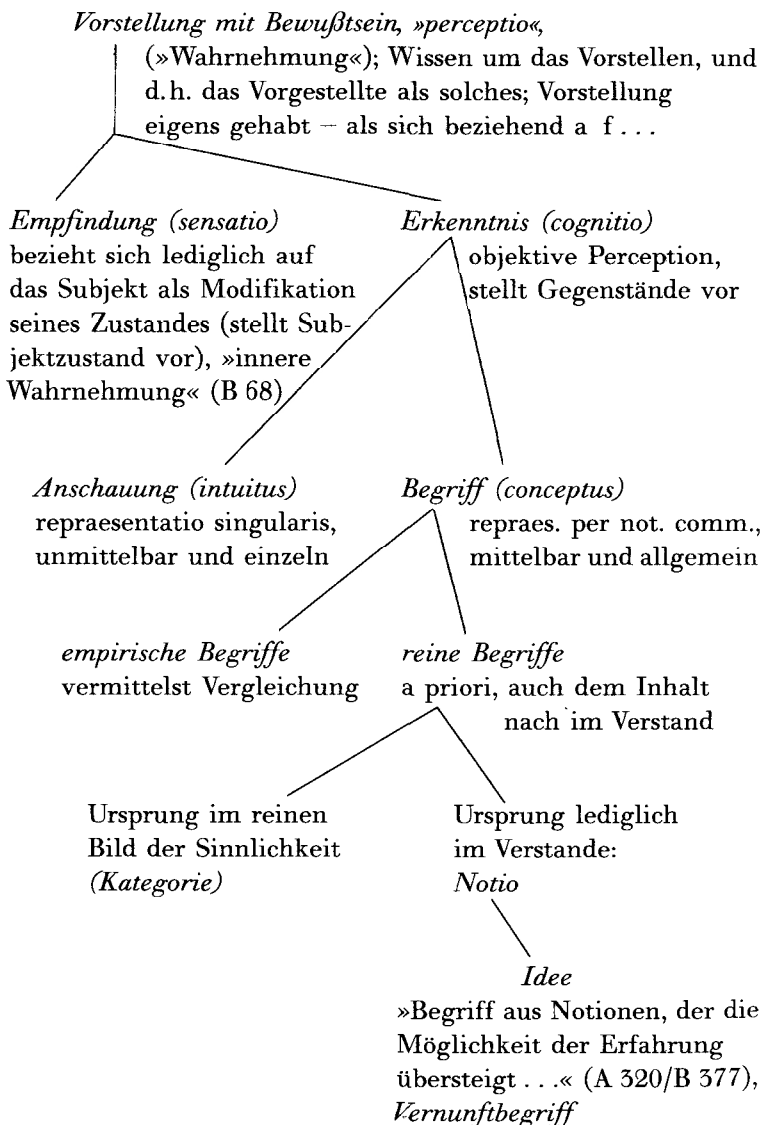
So ist denn die Idee als reiner Vernunftbegriff »kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der

Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden« (A 322, B 379). »Man sieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anderes zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen . . ., und daß sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen und sie dadurch dem Verstande a priori zu geben« (A 336, B 393). »Wenn sie [die Vernunftbegriffe, die Ideen] das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmisst, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht« (A 311, B 367/8).

Kant nennt daher die Ideen, weil sie den Vernunftschlüssen als solchen entsprechende Begriffe sind, »geschlossene Begriffe« im Unterschied von den reinen Verstandesbegriffen, die »bloß reflektierte« sind; sie enthalten »nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, insofern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtsein gehören sollen« (A 310, B 367). »Ideen« sind »geschlossene Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann . . .« (A 333, B 390). Ideen – noch ursprünglicher und reiner entspringend aus Vernunft – dokumentieren selbst die Vernunft ursprünglicher.

Wir fassen diese allgemeine Charakteristik des kantischen Begriffes der Idee in fünf Punkten zusammen.

1. Idee ist eine »Vorstellungsart« (A 319f., B 376f.). Sie untersteht also der allgemeinen Gattung »Vorstellung überhaupt« (repraesentatio). Der Artcharakter der Idee als Vorstellungsart, die spezifische Weise des Vorstellens (ἰδέiv), wird aus folgender »Stufenleiter« sichtbar, die Kant a.a.O. kurz darstellt.

Vorstellung überhaupt (repraesentatio)

2. Idee im Hinblick auf das in ihr als Vorstellen Vorgestellte: schlechthinnige Ganzheit, und zwar der Synthesis des Verstandes, synthetische Begriffe.

3. Als Vernunftbegriff ist sie ein »geschlossener«, a priori zum Vernunftschluß als solchem gehöriger Begriff, der als synthetischer die Totalität der Bedingungen der Synthesis, d.h. eben das Unbedingte gibt.

4. Dieser synthetische Vernunftbegriff ist als Prinzip schlechthin a priori und daher richtungsvorschreibend und gleichwohl grundsätzlich anschaulich unerfüllbar.

5. Die Realität dieses Begriffs ist keine objektive, d.h. keine empirische, sondern eine transzendente, die apriorische Bedingung der Möglichkeit der apriorischen Gegenstandsbezogenheit (Synthesis) betreffender Begriff.¹⁰ »Realität [Sachheit] ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt« (A 143, B 182); »transzendente Materie«.

Kants Begriff der Idee besagt also: das apriorische, Richtung vorschreibende, anschaulich nicht erfüllbare, der Verstandes-synthesis als solcher Einheit gebende, begriffliche Vorstellen der absoluten Totalität als eines Grundes der Synthesis des Bedingten, d.h. begriffliches, transzendental reales Vorstellen¹¹ des Unbedingten.

¹⁰ Realitas = determinatio (praedicativa) positiva vera. Realsein nach Kant (A 583, B 611 Anmerkung) heißt, etwas zum Objekt machen, etwas, worunter etwas Aussagbares gegeben. Davon ist zu scheiden: »hypostasieren«, »personalisieren«. Realität: empirische (objektive und subjektive) Realität (A 37, B 53), »innere Erfahrung«; Realität: absolute, schlechthin den Dingen zukommend als Bedingung bzw. Eigenschaft; Realität: transzendente (A 36, B 53): »bloß subjektive«.

¹¹ Vorstellen: Vergegenwärtigung (Darstellen – im neueren weiten Sinne etwas durch ein anderes) des Zusammengesetzten, Mannigfaltigen im Einfachen, Einen; vgl. Leibniz: V. Brief an Clarke n. 85. Principes de la nature et de la grâce, n. 2. Konzentrierendes Darstellen ist die Grundkraft des Vorstellens. Einheit einfach bezüglich der Objekte a) unmittelbar, b) mittelbar – und

Ad 3. (Vgl. oben S. 279). Was bedeutet es für die Fassung des Weltbegriffes, wenn er als eine Idee bestimmt wird? Diese Frage erfordert zuvor eine kurze Erörterung darüber, inwiefern sich für Kant überhaupt eine Mannigfaltigkeit von Ideen ergibt und inwiefern »Welt« eine unter diesen ist.

Die Ideen sind als reine geschlossene Begriffe ihrem allgemeinen Wesen nach Vorstellungen, und zwar cognitiones. Vorstellungen als solche haben »Beziehungen« mit Bewußtsein, »sie beziehen sich auf . . .«; das Worauf der Beziehung stellt sich in Vorstellungen selbst dar. Kant sagt dementsprechend (A 333/4, B 390/1): »Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1. die Beziehung aufs Subjekt, 2. die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder erstlich als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältnis der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.«

Das Allgemeine aller Beziehung, d.h. das, worauf sie sich überhaupt beziehen kann, ist dreifach: aber die Hinsichten dieser Dreiheit sind schon verschieden; a) Subjekt oder Objekt: Hinsicht nach dem Was, Worauf; b) Objekt qua Erscheinung oder qua Ding an sich: Hinsicht nach der Möglichkeit des endlichen bzw. unendlichen Vorstellens, das produktive schlechthin und das »reproduktive«. Drei Gebiete möglicher Synthesis, die Gebiete möglicher Totalität. Entsprechend ist das begriffliche,

dabei ist dieser Begriff, kaum ideiert, gleich objektiv genommen, gleichsam objektiv: d.h. unbestimmt. Die ontologische [...] * dieses Konzentrierendseins in eins mit Darstellendseins – ohne die ganz eigene Problematik der Transzendenz zu sehen.

Perceptio – eine repraesentatio mit Bewußtsein, ein konzentrierendes Darstellen: für sich, ein solches, das sich beziehen bzw. auf sich konzentrieren kann. Das Darstellen ist nicht nur ein gewußtes, sondern als solches »mit Bewußtsein«, ein wissendes Gewahrwerden, »Wahrnehmung«.

* Anm. d. Hg.: Ein Wort fehlt im Manuskript, vermutlich: Grundkraft.

ideierende Vorstellen dreifach und es gibt drei Klassen von Ideen. Die erste Klasse der Idee geht auf die unbedingte Einheit des denkenden Subjekts, die zweite auf die unbedingte Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, die dritte auf die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt. Diese Dreiheit wird nur aufgezählt, nicht mehr begriffen aus Transzendenz, vgl. das Gründen.

»Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie [ens creatum, Endlichkeit, »transzendente Weltwissenschaft«], und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der Theologie« (A 334, B 391). Mithin werden die drei Disziplinen der *Metaphysica specialis* aus der reinen Vernunft selbst entwickelt. »Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transzendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*), zu einer transzendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*), endlich auch zu einer transzendentalen Gotteserkenntnis (*theologia transcendentalis*) an die Hand.« (A 334/5, B 391/2) »Der bloße Entwurf sogar . . .« ist gar nichts aus dem Verstand Deduzierbares, »sondern ist lediglich ein reines und echtes Produkt, oder Problem der reinen Vernunft« (A 335, B 392). Reine Vernunft = die a priori synthetische Vernunft.

Damit haben die Begriffe Welt und Kosmologie ihre systematische Rechtfertigung erhalten; zugleich aber ist der traditionelle Begriff der *Metaphysica specialis* aufgenommen und doch verwandelt. (Vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, Anmerkung in B zu S. 395.)

Von den Ideen ist »keine objektive Deduktion möglich« (vgl. A 336, B 393), d. h. Wesenserhellung ergibt sich aus dem Wesen der Beziehung auf Objekte überhaupt und was dazu gehört. Ideen haben grundsätzlich unter den Objekten keinen kongruenten Gegenstand; es gibt kein Objekt für sie; wider den Begriff des Objekts. Wie beide, subjektive und objektive Deduktion

zusammengehören – Transzendenz, und zwar ontisch-ontologisch. Transzendenz ist eben zugleich und als solche Ursprung der ontologischen Differenz.

Wenn auch keine objektive Deduktion möglich ist, so »konnten wir« wohl »aber eine subjektive Anleitung (Akad.-Ausg.: Ableitung) derselben aus der Natur unserer Vernunft [zweideutig mit Bezug auf Gegenstände und auf Funktion des Schließens] [vgl. A XVII] unternehmen . . .« (A 336, B 393). Deduktion der drei Klassen aus der »Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen«, kategorisch, hypothetisch, disjunktiv (A 321/2, B 378).

e) *Welt als Idee der Totalität der Erscheinungen:*
Korrelat der endlichen menschlichen Erkenntnis

Welt wird bei Kant einmal gefaßt als: »Inbegriff aller Erscheinungen« (A 419, B 447), sodann als »Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung« (Was heißt: sich im Denken orientieren? 1786), das heißt jetzt: die a priori allgemeine Vorstellung der absoluten Totalität des Seienden, sofern es einem endlichen Wesen zugänglich ist. »Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet . . .« (A 416, B 443). Erscheinungen sind konstituiert durch ontologische Erkenntnis – Grundsätze – Synthesis. »Ich nenne alle transzendentalen Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe, . . .« (A 407/8, B 434).¹²

Weltbegriff als Idee ist nicht auf ein Objekt an sich, sondern auf Erscheinungen, d.h. auf Einheit der Bedingungen der Synthesis bezogen, und zwar betrifft diese Idee nur »die aufsteigende Reihe der Bedingungen« (A 409/10, B 436). Diese Ideen als Begriffe von der Welt – Kosmos. Diesen nennen wir auch

¹² Begriff von der Welt – empirische Synthesis, Endlichkeit der Reception, Erfahrung. Begriffe von der Welt = Ideen, die die Weltlehre, Kosmologie, zum Thema haben – kosmologische Ideen.

»Natur«. Daher bedarf es einer Erläuterung des Unterschiedes von Welt und Natur (A 418/9, B 446/7). Wenn Kant auch von Weltbegriffen in engerer und weiterer Bedeutung spricht, so sind gleichwohl alle kosmologischen Ideen Weltbegriffe.

Weltbegriffe sind gegenüber Kategorien zwar transzendental, gegenüber den Erscheinungen insgesamt transzendent, d.h. relativ transzendent; sie sind zugleich transzendent und transzendental; ihre Realität ist transzendental, weil sie relativ transzendent sind zu Erscheinungen, gleichwohl deren Einheit als Ganzheit bestimmen. Es ist eine subjektive Realität, aber doch kosmologisch auf die Sinnenwelt bezogen; im Weltbegriff ist die empirisch unbedingte Totalität der Erscheinungen (Objekte) gedacht, aber noch nicht das Unbedingte schlechthin. Die unbedingte Totalität qua Welt, das kommt hier zum Ausdruck, hat doch noch den wesenhaften Bezug zu Erscheinungen, d.h. zum Seienden, sofern es einem endlichen Wesen zugänglich ist. Obzwar Idee, ist sie doch noch durch ihren Bezug zur endlichen Erkenntnis bedingt. Welt ist die Idee der Totalität des Seienden, sofern es dem endlichen Erkennen zugänglich ist, sie übersteigt Erscheinungen und ist doch gerade auf sie bezogen.

Entscheidend für den Weltbegriff ist der wesenhafte Bezug zur Endlichkeit des nicht schöpferischen Wesens (Mensch). Hiermit kommt nur zum ontologisch geklärten Ausdruck, was der traditionelle Weltbegriff immer schon anzeigt damit, daß er das *ens creatum* meint. Aber bei Kant steht dieses gleichsam nicht an sich – die existierenden endlichen Dinge –, sondern in seiner Gegenständlichkeit gerade auch für Kreatürliches. Welt ist die Totalität der Erscheinungen, eine noch bedingte unbedingte Totalität. Welt ist die Idee der Ganzheit des Geschaffenen in der möglichen Perspektive eines seinerseits auch geschaffenen erkennenden Wesens. Dabei kommt zugleich zum Vorschein, daß die Welt als Idee dieser Totalität selbst der endlichen Vernunft ihren Ursprung verdankt – ein Doppelgesicht: Totalität der Erscheinungen, des Seienden selbst, und gleichwohl zur Natur des endlichen Subjekts gehörig. Im *Commercium* der

endlichen Substanzen existieren solche, die die anderen sinnlich-vernünftig vorstellen, d.h. als Erscheinungen in der Totalität einer Welt erkennen.

Mit der Vorstellung »Welt« als Idee ist zwar eine unbedingte Totalität gedacht mit Rücksicht auf Erscheinungen, aber eben mit Rücksicht auf diese, nicht die unbedingte Totalität des Seienden, sofern es auch Gegenstand einer unbedingten Erkenntnis, d.h. der schöpferischen Anschauung Gottes ist, intuitus originarius. Welt: der Titel für endliche menschliche Erkenntnis, die Art des Erkennens, die Charakteristik des Erkennbaren – gegenüber ihr: Ideal.

f) Idee und Ideal. Die volle Bestimmtheit
des Weltbegriffs als transzendentes Ideal

Wenn wir so die unbedingte Ganzheit des Seienden an sich setzten, dann überstiegen wir nicht nur – wie im Weltbegriff – die empirische Einheit der Erscheinungen, wir verabsolutierten nicht nur vorweg die Gegenständlichkeit der Erscheinungen, sondern wir träten überhaupt aus der Erscheinung und ihrem Bezug zum Seienden heraus und versetzten uns ganz in die Vorstellung des schöpferischen Wesens selbst in seiner schöpferischen Einheit und Ganzheit mit dem von ihm Erkannten. Mit diesem Vorstellen des eigentlich Unbedingten aber übersteigen wir völlig die Endlichkeit, und »so werden die Ideen transzendent« (A 565, B 593) schlechthin; wir übersteigen nicht nur innerhalb der endlichen Erkenntnis das in ihr Gegebene als solches, sondern treten aus der endlichen Erkenntnis überhaupt heraus, »außer aller möglichen Erfahrung«, auch nicht mehr Erscheinungen betreffend, obzwar übersteigend wie Welt. »Sobald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu tun ist) in demjenigen setzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen transzendent.« (ebd.) Wir übersteigen nicht nur Gegenstände der endlichen Erkenntnis, sondern diese als solche in eins

mit ihrem Bezug zu Seiendem; positiv: Wir setzen nicht nur Seiendes an sich, sondern notwendig in eins damit die Vorstellung einer absoluten Erkenntnis. Hieraus erwächst eine Idee ganz eigener Art, die Kant das Ideal nennt und in folgender Weise gegen Kategorien und Ideen im weiteren Sinne abgrenzt.

Kategorien haben objektive Realität, d.h. ihre Sachhaltigkeit läßt sich, und zwar a priori in den Objekten (der apriorischen Anschauung Zeit) in concreto darstellen, d.h. aus dem, worauf diese Begriffe ihrem vollen Gebrauch nach bezogen sind; freilich als reine Verstandesbegriffe genommen, isoliert-logisch, sind auch sie schon nicht mehr in concreto darstellbar, aber doch als a priori erscheinungsbezogen (A 567, B 595). »Ideen aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich in concreto vorstellen ließen.« (ebd.) »Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d.i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe« (A 568, B 596). Ideal: das Vorgestellte selbst, »das Ding« absolut vor-gestellt als einzelnes bestimmtes, dasjenige, was dem vollen Gehalt der Idee entspricht, in Gedanken als seiend, und zwar einzelnes vorgestellt.

Das Ideal ist dann a) Idee in concreto, d.h. der Vorstellungsgehalt der Idee ist als das Seiende selbst schlechthin vorgestellt, darin sie sich darstellen mußte, b) dieses Seiende als einzelnes, allein durch die Idee bestimmtes Ding: das Korrelat einer absoluten Anschauung – Ur-bild; das seiende unbedingte Ganze, das Ganze des an sich Seienden in seiner seienden Ganzheit.

Formaler Gegenstand des Ideals ist daher nichts anderes als der *intuitus originarius* als seiender in seiender Einheit mit dem in ihm Angesehenen. – Der Charakter der Idee gesprengt, kein Begriff, der immer »Allgemeinheit«; formal dargebracht als *repraesentatio singularis*.

Kant bemerkt nun schon bei der Kennzeichnung des Welt-

begriffes (A 407/8, B 434/5), daß dieser auf die Synthesis der Bedingungen der Erscheinungen geht, »da hingegen die absolute Totalität, in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht« (ebd.). Wir sehen demnach, hier ist noch eine gänzlich andere und höhere Idee als Weltbegriff und gleichwohl dieser darauf bezogen. Mithin erhalten wir erst von der Idee als Ideal die volle Bestimmtheit und den systematischen Ort des Weltbegriffes.

Die Idee und gar das Ideal haben gegenüber der Kategorie immer weniger objektive Realität und wachsend mehr subjektive Realität, sofern hier überhaupt von Gradabstufungen gesprochen werden kann. Das Ideal hat rein subjektive Realität heißt aber zugleich: In ihm bekundet sich das innerste Wesen des Subjektes der reinen endlichen menschlichen Vernunft. Bei der Kantinterpretation ist grundsätzlich zu beachten, daß diejenigen Ideen des Vorstellens der Vernunft, die mehr und mehr auf objektive Realität verzichten müssen, wachsend entscheidend werden für die Grundstruktur der endlichen Vernunft. Kant muß dergleichen nach Abschluß des Werkes geahnt haben, daß nun gerade aus der Wurzel, der er, sie freilegend, zustreben muß, in ursprünglicher Ausarbeitung das Ganze positiv entwickelt werden müßte (vgl. A XVII).

Daher ist es kein Zufall, daß Kant bei der Auseinanderlegung des Begriffes eines Ideals überhaupt auf die »Menschheit« zu sprechen kommt, das Wesen des Menschen. »Wir müssen gestehen,« sagt Kant, »daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte . . .« (A 569, B 597); sie habe zwar nicht »schöpferische«, aber praktische Kraft, d. h. bezogen auf und konstitutiv für die endliche Existenz des frei handelnden Wesens; sie liegen »der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde« (ebd.). Tugend, menschliche Weisheit z. B. sind Ideen. »Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloß in Gedanken

existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruiert«, d. h. als Individuum zugleich und gerade die Konkretion der Idee. »So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbild der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen und dadurch uns bessern, obgleich wir es niemals erreichen können.« (ebd.) Die apriorische Vorstellung eines solchen Dinges ist das Ideal. Obwohl Ideale keine »objektive Realität (Existenz)« haben, so sind es doch nicht Hirngespinnste, sondern »ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft« (ebd.). Urbild, Korrelat von Anschauung. Zum Menschenwesen gehört die »Idee der vollkommenen Menschheit« als Ideal, des göttlichen Menschen in uns. Im Ideal liegt die durchgängige Bestimmung alles dessen, was zur Idee gehört. Durchgängigkeit, volle Konkretion (Hegel).

In Anlehnung an diese Charakteristik der Zugehörigkeit des Ideals zum Wesen des Menschen, und zwar als eines handelnden praktischen Wesens, konstruiert nun Kant das transzendente Ideal in spekulativer, theoretischer Absicht. Diese Anführung der Menschheit und ihres Ideals, als ihr zugehörig, bedeutet eine gewisse subjektive Deduktion des Ideals; freilich wird der innere Zusammenhang zwischen diesem Ideal und dem transzendentalen Ideal nicht sichtbar, weil nicht klar entwickelt wird, daß darin die Idee eines absoluten Erkennens und Bezug auf unbedingte Möglichkeit konstruiert ist. Ideal: Unbedingtheit des Menschen im Ganzen.

Das transzendente Ideal in spekulativer, theoretischer Absicht macht die dritte Klasse der Ideen aus. Die drei Klassen entsprechen den drei überlieferten Disziplinen der Metaphysik, d. h. diese dritte Klasse der rationalen Theologie. Die Konstruktion des transzendentalen Ideals ist daher nichts anderes als eine Interpretation des Gottesbegriffs der christlichen Theologie in Absicht auf die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge an sich in ihrer Totalität.

Der Hinweis darauf kann nicht besagen, daß auf Grund dieses Zusammenhangs das Problem von vornherein aus der philosophischen Erörterung herausfällt, sondern im Gegenteil ist damit angezeigt, daß der Auseinandersetzung mit dieser Idee zugrunde gelegt wurde eine grundsätzliche Klärung der Grundprobleme der antiken Philosophie und der Form ihrer Auswirkung in der mittelalterlichen Scholastik. Aber das gilt nicht nur für Kant, sondern noch weit umfänglicher für den ganzen deutschen Idealismus.

Im Erkennen Gottes als des Absoluten ist nicht nur das wirklich Vorhandene, Geschaffene erkannt, sondern die Allheit dessen, was möglich ist, was das Wesen der möglichen Dinge ausmacht, die Allheit der Realität, *omnitudo realitatis*. Diesem Inbegriff aller möglichen Prädikate ist jedes Ding untergeordnet. Daher steht jedes Ding »seiner Möglichkeit nach . . . unter dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihrem Gegenteil verglichen werden, eines zukommen muß« (A 571/2, B 599/600). In diesem Ideal ist auch Rationalismus, nur ontologischer. »Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (prototypum) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Kopien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahekommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen« (A 577/8, B 605/6). »Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals [*intuitus originarius, intellectus archetypus*] auch das Urwesen (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und, sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das

Wesen aller Wesen (ens entium) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit« (A 578/9, B 606/7).

Es ergibt sich somit, daß die Welt – als Idee der Totalität der Erscheinungen – noch eingebaut wird in die höhere des transzendentalen Ideals. Nicht im Sinne einer ontischen Abhängigkeit der endlichen Dinge als geschaffener vom existierenden Schöpfer, sondern in der Weise, daß die Totalität der Bedingungen der möglichen Ganzheit der Erfahrung sich als eine mögliche Einschränkung der absoluten Totalität der möglichen Dinge und ihres Wesens überhaupt erweist. Sofern gefragt wird ontologisch nach der Möglichkeit des Seienden qua Natur, zugleich für endliche Wesen, muß diese Möglichkeitsfrage, als bezogen auf die Zufälligkeit der Erfahrung als solcher, eine weitergreifende hervorlocken nach dem absoluten Umkreis des Möglichen, innerhalb dessen das Faktum der Erfahrung als solcher möglich ist. »Denn das Ideal, wovon wir reden, ist auf einer natürlichen und nicht bloß willkürlichen Idee gegründet« (A 581, B 609). »Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden« (A 582, B 610). Gemäß dieser natürlichen Illusion halten wir das empirische Prinzip der Möglichkeit, das auf Erscheinungen sich bezieht, für ein transzendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt.

Damit ist die Stellung des Weltbegriffes in der »Kritik der reinen Vernunft« nach allen Seiten gekennzeichnet. Gerade durch die Kennzeichnung der übergreifenden Idee des transzendentalen Ideals ist noch verdeutlicht worden, daß Welt die Totalität des Seienden ausdrückt, wozu der Mensch als endliches Wesen sich verhält, so zwar, daß er selber in sie gehört. Welt und Möglichkeit (Sein und Möglichkeit).

Wir kommen damit zur 4. Frage: Welche grundsätzlichen Probleme erwachsen aus dieser Fassung des Weltbegriffes in der »Kritik der reinen Vernunft«? Um diese zu sehen, gilt es, noch einmal kurz die Eigentümlichkeit des Weltphänomens zu verschärfen. Welt ist eine Bestimmung des Seienden, wobei wir sagen müssen, daß dieses Sein indifferent gedacht ist, und gehört gleichwohl nicht zum ontischen Bestand desselben, gleichsam als Stück und daran vorhandener Eigenschaft, wie etwa Härte, Schwere. Welt gehört da zum Vorhandenen und ist doch kein Vorhandenes. Andererseits ist Welt zugleich bezogen auf den Menschen, nicht nur, sofern Welt – als Idee – der menschlichen Vernunft entspringt, sondern wesentlich zu ihr gehört als Idee der Ganzheit des von endlichen Wesen erkennbaren Seienden.

Hieraus ergeben sich eine Reihe von Fragen:

1. Wie kann Welt das Vorhandene ontologisch bestimmen, ohne Vorhandenes zu sein?

2. Wie kann sie als solche Bestimmung dem Wesen des menschlichen Daseins zugehören?

3. Wie muß dieses Dasein selbst sein, daß es, zum Seienden sich verhaltend, dabei auf so etwas wie Welt bezogen ist?

4. Ist bei Kant der Zusammenhang zwischen reiner, ideenbildender Vernunft und reiner Anschauung – reine Sinnlichkeit von Raum und Zeit – überhaupt in irgend einer Weise geklärt oder auch nur zum Problem gemacht, um zeigen zu können, daß und wie die Natur der menschlichen Vernunft in ihrem empirischen Verhalten zum Seienden notwendig weltbezogen sein kann? Ist das Wesen der Menschheit hinreichend ursprünglich aufgeheilt und begründet, um die Natur des Menschen als Ursprungsquelle dieser Ideenbildung anzusetzen?

5. Wenn so Welt die Totalität des menschlich erkennbaren Seienden notwendig bestimmen soll und wenn dieses Seiende aber nicht nur den Charakter der Naturdinge hat, sondern zu diesem Seienden die Geschichte und damit der Mensch selbst gehört, ist dann der kantische Weltbegriff, von der Ungeklärt-

heit seiner Verwurzelung im Dasein ganz abgesehen, nicht grundsätzlich zu eng?

6. Wie ist eine Erweiterung möglich? Wie kann und muß das Problem des Weltbegriffes aus einer radikalen Dimension der metaphysischen Fragestellung entwickelt werden, so zwar, daß mit der radikalen und ausdrücklichen Begründung seines Ursprungs auch die zureichende Weite des Phänomens gewonnen wird?

Gerade weil die Architektonik und Problemführung der »Kritik der reinen Vernunft« das Problem des Weltbegriffes in einen scheinbar eindeutigen Zusammenhang einordnet, ist es notwendig, auf das Problematische hinzuweisen. Die gestellten Fragen sollen jedoch jetzt nicht im einzelnen und mit besonderem Bezug auf Kant beantwortet werden, sondern wir versuchen jetzt, nach dieser historischen Orientierung über die Geschichte des Weltbegriffes, eine Klärung des Problems im Zusammenhang unserer leitenden Frage nach dem Wesen der Weltanschauung und des Verhältnisses der Philosophie zu ihr.

Allein, die Charakteristik des kantischen Weltbegriffes wäre unvollständig und einseitig, wenn wir nicht noch auf eine andere Verwendung des Ausdrucks »Welt« hinwiesen.

g) Die existenzielle Bedeutung des Weltbegriffs

Wenn wir den kantischen Weltbegriff, rückblickend in die Geschichte, vergleichen mit dem Begriff »mundus«, so zeigt sich zunächst, daß Kant, in Anlehnung an die traditionelle Metaphysik, den Weltbegriff faßt im Sinn der ersten Bedeutung von mundus = universum creaturarum, Allheit der existierenden endlichen Dinge, die spezifisch kosmologische Bedeutung des Weltbegriffes, nur eben in der wesentlichen Umbildung durch die transzendente Fragestellung.

Es ergab sich aber, daß vom Neuen Testament her bis Augustinus und Thomas und anderen eine zweite Bedeutung von mundus sich ausbildet, wonach Welt besagt: die Menschen, und

zwar in einer eigentümlichen Stellung zur Welt im ersten Sinne, amatores mundi, Welt-kinder. Hier haben wir die existenzielle Bedeutung des Weltbegriffs. Welt bedeutet jetzt: die Menschen untereinander in ihrem Verhältnis zueinander. Weltlich bezeichnet das Gehabe des Menschen, und zwar schleift sich allmählich die spezifisch christlich bestimmte Bedeutung des weltlichen Lebens ab. Wir sprechen von weltmännischem Auftreten; der Ausdruck »mondaine« kennzeichnet eine ganz bestimmte Existenzform des Menschen.

Diese existenzielle Bedeutung des Weltbegriffes kommt nun auch bei Kant zum Durchbruch, ohne daß freilich das Problem des Zusammenhangs beider begriffen und damit das einer radikaleren Begründung des Phänomens lebendig würde. »... aber der wichtigste Gegenstand in derselben [der Welt], auf den er jene [alle Kultur der Menschen] verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. – Ihn also, seiner Spezies nach, als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders, Weltkenntnis genannt zu werden; ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht« (Anthropologie, Vorrede 1. Absatz).¹³ Weltkenntnis ist hier also Kenntnis des Menschen hinsichtlich dessen, wie er in der Welt steht und sich verhält. Weltkenntnis nennt Kant daher direkt Anthropologie, und zwar pragmatische; im Unterschied von der physiologischen betrachtet sie den Menschen ». . . auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll« (ebd.). »Das innere Principium der Welt aber ist die Freiheit. Die Bestimmung des Menschen ist also, seine größte Vollkommenheit durch seine Freiheit zu erlangen.«¹⁴ Welt steht für *habitor mundi*, für den Menschen hinsichtlich seiner Existenz. Anthropologie, Lehre vom Menschen = pragmatische Weltkenntnis. Damit wird in der zuge-

¹³ Kant, WW (Cassirer). Band VIII, S. 1.

¹⁴ Eine Vorlesung Kants über Ethik. Hrsg. von Paul Menzer, Berlin 1924, S. 317.

spitztesten Form zum Ausdruck gebracht: Welt bedeutet gerade die Menschen. Menschenkunde = Weltkenntnis.

Der Weltkenntnis wird entgegengestellt die Schule, das schulmäßig gelernte Wissen. Die Schule »macht geschickt. Ihr Hauptaugenmerk ist, andre an Menge des Wissens zu übertreffen. Solch einen Gelehrten nennt man einen Scholastiker. Er kann seine Gelehrsamkeit höchstens als Schulmann mit Nutzen anbringen. Der durch Schule gelehrt wird, ist passiv«. ¹⁵ Schulwissen ist technisch gelernter Stoff, nicht nur ohne lebendige praktische Abzweckung, sondern es sind Kenntnisse, die ihrem Wesen nach nicht abzielen auf das, was für die Existenz des Daseins wesentlich ist.

Weltkenntnis ist aus der Lebenserfahrung geschöpfte und wiederum auf das Dasein gerichtete. »Eine solche Anthropologie, als Weltkenntnis, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der Sachen in der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers enthält« (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Vorrede). ¹⁶ »Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und die Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der andere aber mitgespielt hat. – Die sogenannte große Welt aber, den Stand der Vornehmen, zu beurteilen, befindet sich der Anthropologe in einem sehr ungünstigen Standpunkt; weil diese sich unter einander zu nahe, von anderen aber zu weit befinden«. ¹⁷

Was Kant mit »Welt«, »Welt kennen« und »Welt haben« meint und daß er »Welt« im existenziellen Sinne versteht, wird besonders deutlich aus der Nachschrift einer Anthropologievor-

¹⁵ Kant, Anthropologievorlesung. Hrsg. von Arnold Kowalewski. München/Leipzig 1924. S. 71.

¹⁶ Kant, WW (Cassirer). Band VIII, S. 6.

¹⁷ A.a.O., S. 7.

lesung Kants (1792), die sich unter den Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlaken fand.¹⁸ Weltkenntnis: »Sie macht gescheit und klug, seine Geschicklichkeit an den Mann zu bringen. Ein Mann von Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Lebens.« (A.a.O., S. 71) Welt = das große Spiel des Lebens, = Lebenserfahrung, das menschliche Dasein als solches. Weltkenntnis = Menschenkunde. Früher habitatores mundi, jetzt Mitspieler. »Der größte Teil der Menschen bildet sich durch Schule zur Welt und wird durch die Welt für die Welt gebildet. Beides vermengt, 1. Schulkenntnisse und 2. Bildung durch den Umgang, tut am besten.« »Weltmann heißt, die Verhältnisse zu anderen Menschen und wie's im menschlichen Leben zugeht, wissen.« »Welt haben, heißt Maximen haben und große Muster nachahmen.« »Man kann viel Welt haben und doch Ignorant sein. Welt beruht auf Formalien.« »Das Wort Klugheit wird in zweifachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen.«¹⁹ Welt: das Miteinandersein. Ferner: »Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne« (ebd.). »Welt« und »Vorwelt« besagen hier ganz klar: die Menschen selbst in ihrem Miteinandersein und nicht etwa der Kosmos oder die Natur. Welt: der Titel für das menschliche Dasein, und zwar in Rücksicht darauf, wie es in ihm zugeht, das Spiel des Miteinander der Menschen in ihrem Verhältnis zum Seienden. Welt: Titel für Menschen, und gerade nicht als Glied des Kosmos, Naturding, sondern in seinen geschichtlichen Existenzbezügen. Der Weltbegriff ist hier viel eindeutiger in Richtung auf das menschliche Dasein gefaßt.

¹⁸ Vgl. Anm. 15. A.a.O., S. 71 f.

¹⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben von Karl Vorländer. 6. Aufl., Leipzig 1925. S. 42, Anmerkung.

Diese Bedeutung von »Welt« ist gemeint, wenn die Philosophie »Weltweisheit« genannt wird und wenn Kant insbesondere die Philosophie im Ganzen in doppelter Hinsicht charakterisiert: die Philosophie nach dem Schulbegriff und die Philosophie nach dem Weltbegriff. Es ist wieder die Unterscheidung des Erkennens, die uns schon in der Einleitung zur Anthropologie begegnete.

Diese Charakteristik findet sich in einem ausgezeichneten Schlußabschnitt der »Kritik der reinen Vernunft«, wo Kant sich über die Philosophie im Ganzen grundsätzlich äußert. Er sagt hier (A 839 f., B 867 f.): »Der Mathematiker, der Naturkundler, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkennnisse, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen; aber, da er selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letzteren halten, und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem Weltbegriffe, für systematische Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke vorschreibe.«

Wir haben hier zunächst den Unterschied zwischen »Vernunftkünstler« und dem »Lehrer im Ideal«, d.h. in dem, was den göttlichen Menschen in uns ausmacht, in dem, was für jeden Menschen als existierenden, handelnden wesentlich ist. Die Philosophie in diesem Sinne, d.h. die es absieht auf das menschliche Dasein als solches, ist die nach dem Weltbegriff, d.h. Welt besagt auch hier wieder: das menschliche Dasein im Wesentlichen seiner Existenz. Kant gibt in seiner Anmerkung zu dieser Stelle überdies noch eine ausdrückliche Erläuterung: »Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jeder mann notwendig interessiert; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine

von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.« (B 867/8 Anm.) Vgl. dazu: Einleitung zur Logikvorlesung, Abschnitt III.

Ob diese Scheidung bezüglich der Begriffe der Philosophie überhaupt gemacht werden kann und ob die Logik nur Sache des Vernunftkünstlers sei, soll hier noch nicht erörtert werden. Wir sehen nur erneut die Bedeutung des Weltbegriffs heraustreten, die im spezifisch transzendentalen der »Kritik der reinen Vernunft« vorgebildet ist, selbst aber offenbar eine Auswirkung der existenzialen Bedeutung von mundus, monde darstellt.

Diese existenzielle Bedeutung des Wortes »Welt« ist gemeint in unserem Ausdruck »Weltanschauung«, wenngleich sich auch die kosmologische Bedeutung mit eindrängt, und zwar nicht zufällig, sondern deshalb, weil auch die Natur und Welt vom existenzialen Begriff umfaßt wird. Denn dieser ist nicht der engere, sondern der weitere, viel ursprünglichere. Doch wir wollen das Wesen der Weltanschauung nicht dadurch bestimmen, daß wir die Bedeutungsgeschichte des Ausdrucks »Welt« verfolgen, sondern diese sollte uns nur eine konkrete Hinweisung darauf geben, daß der Weltbegriff selbst problematisch ist. Es gilt jetzt, das zentrale Problem zu gewinnen und damit den Boden für eine Wesensklärung von Weltanschauung überhaupt.

Der jetzt herausgetretene problematische Charakter des Weltbegriffs läßt sich durch folgende Punkte festhalten:

1. Der Weltbegriff ist überhaupt problematisch, sofern er zwischen zwei Bedeutungen hin und her schwankt, die andererseits nicht völlig beziehungslos sind.
2. Dieses Schwanken hat, näher besehen, darin seinen Grund, daß ungeklärt ist, wie das, was da unter Welt verstanden wird, sich zum Dasein verhält.
3. Einmal ist Welt die Bestimmung des Ganzen des Seienden und in dieser Hinsicht zwar auch auf den Menschen, aber nicht in besonderer Weise auf das Dasein bezogen; jedes Seiende gehört zur Welt, Tiere, Pflanzen, Steine.

4. Gleichwohl ist diese Welt insofern in betontem Sinne auf Dasein bezogen, als sie eine Idee sein soll, von der gesagt wird, sie entspringe der Natur der menschlichen Vernunft.

5. Überdies aber verschärft sich die Frage nach der besonderen Beziehung von Welt und Dasein nicht nur im Hinblick auf den Ursprung des Weltbegriffes aus der menschlichen Natur, sondern in Rücksicht darauf, daß nun doch gerade das Menschsein und sein Spiel und Treiben als Welt gefaßt wird.

Es wäre freilich ein verfehelter Weg und nur ein Ausweg, wenn wir diese Schwierigkeiten dadurch beseitigen wollten, daß wir zwischen den verschiedenen Bedeutungen von Welt und den verschiedenen Beziehungen von Welt und Dasein dialektisch vermitteln wollten. Denn dadurch bleibt die Unklarheit über diese Bezüge doch bestehen, und solche Dialektik ist immer nur – wenn es hoch kommt – ein in System bringen der Ungeklärtheiten, d. h. ein gewaltsames Beseitigen der Probleme mit dem Anschein einer umformenden und straffen begrifflichen Bewältigung. Vielmehr müssen wir der Schwierigkeit, die sich im Weltbegriff auftut, ins Gesicht sehen und sie ganz unbeschönigt und unabgeschwächt uns vorhalten, indem wir sie auf die nackte Frage bringen: Welches ist denn überhaupt das Verhältnis von Dasein und Welt?

Es liegt, wie sich zeigen soll, im Wesen der Sache, der wir nachfragen, daß das Problem des Weltbegriffes überhaupt nicht ohne die Frage nach dem Daseinsbezug zu erörtern ist. Mit der Frage nach dem Wesen der Welt rühren wir an ein Phänomen, das besonders vielschichtig ist. Vor allem aber sind für das Verständnis des Problems wesentliche Voraussetzungen gefordert, und zwar nicht so sehr solche der technischen Beherrschung der Methode der Interpretation, sondern spezifisch menschliche Voraussetzungen im Sinne des Hineinblickenkönnens in das Dasein, und je schärfer der Antrieb des Einleitens der Philosophie nun wird, je mehr er zunimmt, umso dringlicher wird es, diese Voraussetzungen zu wecken. Daher kommt es in folgender Erörterung für Sie nicht darauf an, daß Sie das

Ganze der Interpretation in jedem Schritt beherrschen und in eindeutiger begrifflicher Erkenntnis sich zuzueignen vermögen, als darauf, daß Sie merken, worauf überhaupt abgezielt wird.

ZWEITES KAPITEL

Weltanschauung und In-der-Welt-sein

§ 35. *Dasein als In-der-Welt-sein*

Wir reden von der Natur des Menschen und ihrer Beziehung zur Welt, ohne daß entschieden ist, ob wir diese Natur des Menschen schon so weit bestimmt haben, daß wir nach ihrer Beziehung zur Welt überhaupt fragen können. Liegt es so, daß wir auf der einen Seite haben als Bezugspunkt das Dasein und auf der anderen das, was wir Welt nennen? Liegt es so, daß dieses Dasein gelegentlich auch ein Verhältnis zur Welt einnimmt, oder hat das Dasein ein ständiges Verhältnis zur Welt? Warum das und wie?

Nun ergibt sich das Merkwürdige, daß wir, solange die Frage nach dem Verhältnis des Daseins auf der einen, zur Welt auf der anderen Seite so gestellt wird, uns nur selbst verraten als solche, die noch gar keinen Begriff von dem haben, was sie zum angeblich festen Fuß- und Ausgangspunkt ihrer Frage machen. Denn das Dasein hat nicht gleichsam einen an es auch noch angesetzten Bezug zur Welt, sondern der Weltbezug ist ein Wesenszug des Daseins selbst, ja seine auszeichnende Wesensverfassung. Dasein heißt nichts anderes als In-der-Welt-sein. Wenn wir Dasein sagen und nicht nur ein Wort aussprechen, sondern verstehen, was wir meinen, dann meinen wir schon In-der-Welt-sein, und es ist sinnlos zu fragen, ob und wie das Dasein, das als solches In-der-Welt-sein ist, ein Verhältnis zur Welt habe. Aber um so dringlicher wird dann zu fragen, was In-der-Welt-sein heißt.

Dasein besagt In-der-Welt-sein. Schon das Faktum, daß in der langen Geschichte des Weltbegriffs gerade dieser Bezug von

Dasein und Welt ungeklärt geblieben ist, ja nicht einmal zum Problem geworden ist, muß uns sagen, daß die Zusammenhänge, um die es sich handelt, nicht ohne weiteres sichtbar werden, daß sie vermutlich zu jenen gehören, die in sich ebenso einfach, aber auch für den gemeinen Verstand verborgen, mißdeutet und verstellt sind. Die Hauptschwierigkeit für das Verständnis liegt deshalb darin, diese Verbiegungen und Mißdeutungen zu durchschauen und so sie zu durchbrechen, um den Blick ins Einfache frei zu bekommen. Wie überall in der Philosophie geht es auch hier nicht darum, unbekanntes Land zu entdecken, sondern das längst und allzubekannte vom Schein und der Umnebelung zu befreien.

Dasein heißt In-der-Welt-sein, und dieses soll das Dasein auszeichnen als seine ihm eigene Wesensstruktur. Hiergegen erheben sich nun ganz unmittelbar wichtige Bedenken, die wir kurz erörtern. Was mit In-der-Welt-sein gemeint ist, muß sich dabei verdeutlichen.¹

Die These ist eine Wesensaussage und meint etwas ganz Elementares, das freilich gerade deshalb die Härte und Schärfe des Problems annehmen muß. Woran wir gleichsam mit dem Hinweis auf das In-der-Welt-sein rühren, ist nichts weniger als die Struktur der Transzendenz, auf die wir bereits auf dem ersten Weg gestoßen sind. Wir sagten dort: Das Dasein übersteigt Seiendes, so zwar, daß es erst in diesem Überstieg zu Seiendem sich verhalten, also auch erst so zu sich als Seiendem sich verhalten, d.h. es selbst, ein Selbst sein kann. Das Dasein transzendiert, übersteigt Seiendes aber nicht gelegentlich, sondern als Dasein, und es übersteigt Seiendes, nicht dieses und jenes, mit Auswahl, sondern im Ganzen. Nur weil es Seiendes im Ganzen übersteigt, kann es sich mit Auswahl innerhalb des Seienden zu diesem oder jenem verhalten; dabei ist im wesentlichen diese Auswahl mit der faktischen Existenz jedes Daseins schon entschieden.

¹ Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. II. Kapitel. (Zu den bibliographischen Angaben siehe oben S. 239, Anm. 2.)

Innerhalb dieses entschiedenen Kreises ist freilich dann ein Spielraum der Freiheit.

Was bedeutet dieses »im Ganzen«, das zur Transzendenz gehört? Es ist das, woraufzu der Überstieg des Seienden sich vollzieht, das, woraufzu Transzendenz transzendiert, und demgemäß das, von woher das Dasein im Verhalten zu Seiendem auf dieses zurückkommt. Dieses, woraufzu das wesenhaft transzendierende Dasein transzendiert, nennen wir Welt. Im Überstieg aber steigt das Dasein nicht aus sich heraus in der Weise, daß es sich selbst gleichsam hinter sich läßt, sondern es bleibt nicht nur es selbst, sondern wird es gerade erst. Das Woraufzu des Überstiegs ist das, worin das Dasein als solches sich hält. Transzendieren heißt In-der-Welt-sein.

Am Ende des ersten Weges ergab sich uns: Seinsverständnis ist Transzendieren; nunmehr sagen wir: Transzendieren heißt In-der-Welt-sein. Wir betonten aber früher ausdrücklich, daß mit dem Seinsverständnis das Wesen der Transzendenz nicht erschöpft sei. Das können wir jetzt auch so ausdrücken: Zum In-der-Welt-sein gehört Seinsverständnis; dieses deckt sich aber nicht mit jenem, sondern ist nur ein Wesensmoment des In-der-Welt-seins. Darin liegt: Das Sein, seine mögliche Mannigfaltigkeit, das wir im Seinsverstehen, ob ausdrücklich oder nicht, verstehen, deckt sich keineswegs mit dem, was der Titel »Welt« besagt, wenngleich das Sein und alles, was dieser Ausdruck meint, zum Gehalt des Weltbegriffes gehört. In-der-Welt-sein ist primär mitbestimmt durch Seinsverständnis; aber dieses Sein als In-der-Welt-sein ist nicht nur ein vorgängiges Verstehen des Seins. Dieses Verstehen hat einen eigenen Charakter, kein theoretisches Kennen und Wissen.

Wir können nun, obwohl Sein und Welt bzw. Seinsverständnis und In-der-Welt-sein sich nicht decken, doch vom Seinsverständnis her, einem notwendigen Ingredienz der Transzendenz, uns einen Weg bahnen zur weiteren Aufhellung dessen, was im Titel »In-der-Welt-sein« »Welt« eigentlich besagt.

Genauer gesprochen: Durch diese Charakteristik des Seins-

verständnisses in Rücksicht auf das Weltphänomen erfährt nicht nur dieses eine Bestimmung, sondern umgekehrt wird das Seinsverständnis als Ganzes deutlicher in seiner Zugehörigkeit zur Transzendenz. Aber trotzdem erschöpft sich Transzendenz nicht im Seinsverständnis.

Wir wollen dabei von Kants kosmologischem Weltbegriff ausgehen. Er betrifft die Totalität des Vorhandenen, der Natur im weitesten Sinne. Dabei ist die Totalität der Seinsverfassung der Natur das Korrelat endlicher, und zwar theoretisch-wissenschaftlicher Erfahrung oder weitergehend mathematisch-physikalischer Erkenntnis. Daß in diese Richtung einer Verengung des Weltbegriffs auf die Totalität der Natur das kantische Fragen geht, zeigt sich darin, daß er einen engeren von einem weiteren Weltbegriff unterscheidet. Der engere bedeutet das mathematische Ganze des Großen und Kleinen in der Welt, also die doppelt gerichtete Unendlichkeit zum unendlich Großen und unendlich Kleinen, d.h. eine spezifisch mathematische, d.h. quantitative Idee.

Der existenzielle Weltbegriff Kants ist freilich philosophisch in keiner Weise ausgearbeitet und zum Problem gemacht, aber er weist in die Richtung eines Problems, sofern eben das Ganze dessen, was Kant das Spiel des Lebens nennt, in seiner Seinsverfassung offenbar total anderen Charakter hat als dies Seiende Natur – aber damit nicht genug. Das faktische geschichtliche Dasein der Menschen unter- und miteinander ist ja, wie wir früher sahen, immer und notwendig nicht nur ein Sein bei Vorhandenem, sondern auch bei Gebrauchsdingen. Mit anderen Worten: Sofern das Dasein gleichursprünglich seinem Wesen nach Mitsein mit Anderen ist im Sein bei Vorhandenem und all das als Selbstsein, ist das Ganze der Seinsverfassung dieses so offenbaren Seienden im Ganzen grundsätzlich reicher und ursprünglicher als das, was in Kants kosmologischem Weltbegriff gedacht ist und im anthropologischen zum mindesten angezeigt ist.

Wenn wir demnach hinreichend ursprünglich weit das neh-

men, was im Dasein an Sein immer schon verstanden, obzwar nicht begriffen ist, und wenn wir das Ganze dieses verstandenen Seins als Welt bezeichnen, sind wir damit schon grundsätzlich über den kantischen Weltbegriff hinausgegangen, und zwar nicht nur im Sinne einer bloßen Erweiterung und Vervollständigung der Seinsgebiete. Welt ist das Ganze der Seinsverfassung, nicht nur der Natur und des geschichtlichen Miteinander und des eigenen Selbstseins und der Gebrauchsdinge, sondern die spezifische Ganzheit der Seinsmannigfaltigkeit, die im Miteinander mit Anderen, Sein bei . . . und Selbstsein einheitlich verstanden ist. Aber Problem ist gerade die Ganzheit eines solchen auf das Dasein wesenhaft orientierten Ganzen; sie ist nicht gewonnen dadurch, daß wir etwa neben Kants Ontologie der Natur im weitesten Sinne eine solche des geschichtlichen Daseins, der Gebrauchsdinge oder der Subjektivität setzen; mit all dem ist das wesentliche Problem schon hoffnungslos verloren. Was bestimmt werden muß, ist die spezifische Ganzheit des ganzen Seins, das je im Dasein verstanden ist, die innere Organisation dieser Seinsganzheit, die wir nicht von theoretisch ausgebildeten Ontologien her als eine Aufschichtung und ein Nebeneinander von Regionen fassen dürfen.²

§ 36. *Welt als »Spiel des Lebens«*

Wir sahen: Kant spricht, wenn er den existenziellen Weltbegriff erläutern, bzw. mehr vorphilosophisch überhaupt seine Bedeutung kennzeichnen will, vom »Spiel des Lebens«. Er folgt da dem Sprachgebrauch, in dem jederzeit, wenn wir nur ein Ohr dafür haben, Philosophie beschlossen liegt, gleichsam noch gebundene Philosophie. Wie sollte es auch anders sein, wenn Philosophieren zum Wesen des Daseins gehört und in der Spra-

² Die spezifische Ganzheit dieser metaphysischen apriorischen Spielregeln, die je ein faktisches Spiel des Lebens möglich machen.

che Dasein sich ausspricht – auch wenn über Alltägliches. Der Ausdruck »Spiel des Lebens« ist gewiß daraus erwachsen, daß das geschichtliche Miteinandersein der Menschen den Anblick einer bunten Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit, Zufälligkeit, bietet. Aber all das, dieses Sichtbare kann ja nur eben der Widerschein sein des Wesens des Daseins, das sich da faktisch geschichtlich abspielt. Mit anderen Worten: Es muß im Wesen des Daseins ein Spielcharakter liegen, wenn es diesen Anblick soll bieten können.

Wir müssen nun in der Tat mit Rücksicht auf die Frage nach der Ganzheit des Ganzen dessen, was wir Welt nennen, sagen: Die Ganzheit des je im Dasein immer schon verstandenen Seins, insbesondere der Charakter dieses Verstehens und die Organisation des Verstandenen, das In-der-Welt-sein überhaupt, – die Welt hat den Charakter des Spiels. Aus verschiedenen Gründen gebe ich diese zunächst etwas gewagte Charakteristik, muß aber auf eine eingehende Wesensinterpretation dessen, was wir Spiel nennen, verzichten. Einige charakterisierende Hinweise mögen genügen.

Wir sprechen vom Kartenspiel, Gesellschaftsspiel, Lautenspiel, vom Mienenspiel, vom Spielen im Sinne von »eine Rolle spielen«. Wir sagen von einem Menschen, daß er ein spielerisches Wesen habe. Wir sprechen von einem bloßen Spiel, das dann den Charakter des Scheins, des Unechten, des »als ob« hat.

Diese Interpretation des Spiels führt dazu, daß wir auch das Spielen der Kinder, das in seinem Sinne echt ist, in einem positivistischen Sinn nehmen, d.h. wir sehen es im Horizont einer sogenannten ernsthaften Beschäftigung der Erwachsenen. Die Fragen, ob echt oder unecht, »in Wirklichkeit« oder nur »als ob«, treffen Unterschiede der faktischen Funktion und Auswirkung des Spielens, aber nicht dieses selbst. Vor allem das Spiel der Kinder ist nicht von da her zu verstehen. Andererseits darf man auch nicht meinen, im Spiel läge etwas spezifisch Kindliches. Wenn es ein Vorrecht des Kindes ist zu spielen, so bedeutet das zunächst nur, daß das Spiel irgendwie zum Men-

schen gehört. Vielleicht ist das Kind nur Kind, weil es in einem metaphysischen Sinne etwas ist, was wir Erwachsenen überhaupt nicht mehr begreifen.

Freilich sprechen wir auch von einem Spiel der Tiere und nehmen das zum Beleg, daß das Spiel etwas dem biologischen Dasein Zugehöriges sei, dem Kind zukomme, dem Erwachsenen aber fehle. Diese Argumentation beruht auf einem verkehrten Schluß, sofern sie voraussetzt, daß das, was wir Spielen der Tiere nennen, identisch mit dem sei, was wir Spielen des Kindes nennen. Andererseits wenn es möglich wäre, ein Spielen des Tieres aufzuweisen, so wäre das nur der Beweis dafür, daß Spiel ein weiteres Phänomen ist und daß es seine Gründe haben muß, wenn die sogenannten Erwachsenen nicht mehr spielen im Sinne der Spiele der Kinder, gleichwohl aber sich einen Ersatz schaffen. Das bisher Gesagte sei nur ein Hinweis auf die ontischen Bezirke, in denen wir gemeinhin von Spiel sprechen.

a) Das In-der-Welt-sein als ursprüngliches Spiel
der Transzendenz

Daß wir vom »Spiel des Lebens« sprechen, ist nicht nur eine Redewendung; andererseits müssen wir uns davor hüten, einfach in das bloße Wort etwas hinein zu deuten. Es gilt vielmehr, dessen Sein zu klären, dabei die sachlichen Phänomene selbst zu fassen, darauf wir stoßen, und sie gleichsam mit dem zusammenhalten, was wir mit »Welt« meinen.

Spiel besagt einmal das Spielen in der Weise, daß wir damit das Vollziehen des Spiels meinen; zweitens das Spiel als das Ganze einer Regelung, gemäß dem ein Spielen sich vollzieht. Aber das Spiel als Spielen ist eben nicht nur das Befolgen von Spielregeln, ein Verhalten danach. Damit treffen wir das Wesen des Spiels nicht. Im Spiel gehören Spielregel und Spieler nicht nur unmittelbar zusammen, sondern im Spiel liegt mehr: Es ist von vornherein etwas Ursprünglicheres. Wir sagen roh: eine gewisse Freude am Spiel; aber nicht nur an ihm, sondern im

Spielen selbst. Spielen ist seinem Grundcharakter nach ein In-Stimmung-sein, Gestimmtsein; ja, sogar umgekehrt gilt: zu jeder Stimmung gehört Spiel in einem ganz weiten Sinne. Nicht nur im Spielen liegt Freude, sondern in aller Freude – und nicht nur in ihr –, in jeder Stimmung liegt so etwas wie ein Spiel. Denn »die Spiele« sind je nur bestimmte faktische Möglichkeiten und Ausformungen des Spielens. Wir spielen nicht, weil es Spiele gibt, sondern umgekehrt: Es gibt Spiele, weil wir spielen, und zwar in einem weiten Sinne des Spielens, das sich nicht notwendig in einem Sichbeschäftigen mit Spielen äußert.

Das Spielen ist demnach 1. keine mechanische Abfolge von Vorgängen, sondern ein freies, d.h. immer regelgebundenes Geschehen. 2. Dabei ist in diesem Geschehen nicht wesentlich das Handeln und Tun, sondern das Entscheidende am Spielen ist gerade der spezifische Zustandscharakter, das eigentümliche Sich-dabei-befinden. 3. Weil so nicht das Verhalten das Wesentliche im Spielen ist, deshalb ist auch die Regelung von anderem Charakter, nämlich: Die Regeln bilden sich erst im Spielen. Die Bindung ist eine freie in einem ganz besonderen Sinne. Das Spielen spielt sich, und zwar jedesmal erst auf ein Spiel ein, das sich dann ablösen kann als Regelsystem. In diesem Sicheinspielen auf . . . entsteht erst das Spiel, muß aber nicht sich ausformen zu Regelsystem, Vorschriften. Darin liegt aber 4. Die Spielregel ist keine feste, irgendwoher bezogene Norm, sondern ist wandelbar im Spielen und durch das Spielen. Dieses schafft sich selbst jedesmal gleichsam den Raum, innerhalb dessen es sich bilden und d.h. zugleich umbilden kann.

In diesem ursprünglichen, weiten und schließlich in einem metaphysischen Sinn ist der Ausdruck »Spiel« zu nehmen, wenn wir jetzt sagen: »Welt« ist der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt. Das In-der-Welt-sein ist dieses ursprüngliche Spielen des Spiels, auf das ein jedes faktische Dasein sich einspielen muß, um sich abspielen zu können, derart, daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner Existenz.

Es ist nun wesentlich, daß der gemeine Verstand gleichsam nichts davon merkt, von diesem ursprünglichen Spiel der Transzendenz, und er gerät deshalb sofort in Entsetzen, wenn ihm das Ansinnen gestellt wird, auf ein Spiel gesetzt zu sein –, wo doch alles seine festen Regeln und Normen hat, seine behäbige Sicherheit. Das menschliche Dasein einem Spiel ausliefern? Den Menschen auf das Spiel des Daseins setzen? In der Tat!

Aber wir dürfen nicht vergessen: Spiel wird erstens in einem ganz weiten Sinne genommen, und solches Spiel ist alles andere als »spielerisch«, bloßes Spiel gegenüber der Wirklichkeit – diesen Unterschied gibt es gar nicht in der Transzendenz. Vor allem aber ist als Spiel nicht charakterisiert das jeweilige faktische Verhalten, sondern das, was es ermöglicht. Damit ist gesagt, daß dieses Spiel zunächst gerade verborgen ist. Zweitens wird Spiel genommen als in sich übersteigend übersprungen, vorgängig erschlossen.

Ein Spiel ist nicht ein Sichabspielen in einem Subjekt, sondern umgekehrt. In diesem Spiel der Transzendenz ist schon jedes Seiende, dazu wir uns verhalten, umspielt, und alles Verhalten auf dieses Spiel eingespielt.

Aber gerade dann, wenn die Transzendenz ein Spiel sein soll, gerät doch alles ins Wanken. Wir sagten früher: Zur Transzendenz gehört Seinsverständnis.¹ Das Sein, das da verstanden wird,

¹ Die Frage nach dem Begriff des Seins und all dem, was darin beschlossen liegt, ist der Übergang des selbstverständlichen Seinsverstehens zum radikalen Begreifenwollen.

Was ist das Verstehen des Seins? Wohin sollen wir uns versetzen, um den Ausgang für die Frage zu nehmen? Nun, wir brauchen uns gar nicht erst darein zu versetzen, wir bewegen uns schon immer darin, wir, das Seiende, das wir je sind, das wir Mensch nennen und davon wir bestimmte Vorstellungen und Begriffe haben, sogar Anthropologie.

Seinsverständnis ist etwas, was an Menschen vorkommt, eine Eigenschaft, Eigentümlichkeit; also ist Seinsverständnis eine Eigenschaft des Menschen, in das Wesen des Menschen mit einbezogen. Daraus folgt aber hier, daß doch eben, wenn anders diese Seinsfrage Grundfrage der Metaphysik ist, der Mensch zum Zentrum der Problematik wird. Gibt es eine radikalere Recht-

ist zum Teil mindestens offenbar geworden in dem, was Platon als Ideen erkannte, und von denen wissen wir doch, daß sie über dem Wechsel und Wandel der Zeit sind – ewig; das System der Kategorien, auch wenn wir es noch nicht vollständig kennen, ist eben gerade das An-sich schlechthin.

Solche Argumente klingen zunächst sehr überzeugend, und doch sind sie mehr zur Beruhigung des gemeinen Menschenverstandes gesprochen als aus der Frage nach dem, was da Problem werden soll. Gerade das sollen wir sehen lernen, daß, was wir Seinsverständnis nennen, nicht die Harmlosigkeit einer Analyse von Kategorien hat, die man mit der Zeit vollständig zusammenbekommt wie eine Münzsammlung, daß das Verständnis des Seins und dieses selbst sich vielmehr bildet mit der Bildung der Welt.

In-der-Welt-sein als Transzendenz, als transzendentes Spiel ist immer Weltbildung.

Für den recht knappen Horizont des gemeinen Verstandes erscheint gerade das Kategoriale, wenn er es überhaupt kennt, stabil bzw. – was nur die Kehrseite dieser Art von Einsicht ist – wenn dieses Feste in Fluß gerät, weiß er nur noch eins: sich über den Relativismus zu beklagen.

fertigung des philosophischen Faktums der Anthropologie als die, daß sie, wie jetzt doch gezeigt, den Boden bereitstellt für den Ausgang und die Ausbildung der Seinsfrage?

Doch gemacht – ist das Seinsverständnis nur eine Eigenschaft, die wir als eine vielleicht bisher zu wenig beachtete Bestimmung des Wesens des Menschen diesem einfach [...] * oder ist das, was wir im Seinsverständnis ins Licht zu stellen versuchten, das Ursprünglichste im Wesen des Menschen, so daß umgekehrt von hier aus allererst die radikale Frage nach dem Wesen des Menschen in Gang kommt, daß gerade die Anthropologie ausgeschaltet bleiben muß? Aber – wozu ausschalten? Es folgt jetzt aus dieser Problematik höchstens, daß die Anthropologie aus der zentralen Orientierung an der Seinsfrage neu begründet werden muß. Also die Idee der philosophischen Anthropologie als Zentrum bleibt und ist so gerade allererst begründet.

* [Zwei Wörter unleserlich.]

b) Transzendenz qua Seinsverständnis als Spiel

Wir gebrauchen »Spiel« in einem ursprünglichen und zugleich weiten Sinne. Wir fassen die Transzendenz als Spiel, die Transzendenz selbst zunächst hinsichtlich des Momentes des Seinsverständnisses, mithin hat auch dieses Spielcharakter. Wenn wir vom In-der-Welt-sein als Spielen sprechen, dann ist hier nicht gemeint, ein Spiel spielen im vulgären Sinne, nur übertragen und gleichsam vergrößert auf das ganze Dasein, oder gar aber: mit dem Seienden spielen, aber auch nicht spielen mit dem Sein, sondern: das Sein spielen, erspielen, in diesem Spiele erbilden. Vielmehr gilt es, das spezifische Geschehen und seine Bewegtheit zu fassen, die wir mit Spielen überhaupt meinen.

Die Interpretation dessen, was Welt besagt, in seinem Wesenszug zu fassen, verlangt, daß wir das Phänomen Welt in inneren Zusammenhang mit dem Dasein selbst bringen und eine Grundverfassung des Daseins in den Blick bringen, die wir vorgehend das In-der-Welt-sein nennen. Diese Grundverfassung des Daseins ist aber gleichzeitig die Grundstruktur der Transzendenz, wie wir erkennen sollen.

Transzendenz hat sich uns nähergebracht auf dem Wege der Klärung des Seinsverständnisses, d. h. des Grundfaktums, daß wir im Verhalten zum Seienden über das Seiende schon hinweggestiegen sind und nur insofern es als Seiendes verstehen können. Dieses Seinsverständnis kennzeichnen wir als Transzendenz, mit der Einschränkung, daß die Transzendenz durch das Seinsverständnis nicht erschöpfend bestimmt ist. Gleichwohl soll jetzt das Seinsverständnis uns zum Leitfaden dienen, das In-der-Welt-sein und damit das Phänomen der Weltanschauung zu interpretieren und als ein wesentliches Moment der Philosophie selbst zu begreifen.

Um dies zu bewerkstelligen, ist notwendig, mehr als bisher von der bisherigen Fragestellung der Geschichte der Metaphysik und Philosophie überhaupt abzuweichen, und um diesen Schritt verständlich zu machen, habe ich vorgehend ein merk-

würdiges Phänomen zu verdeutlichen versucht, das auf den ersten Blick wenig geeignet erscheint, das Grundphänomen des Daseins, die Transzendenz, zu kennzeichnen: das In-der-Welt-sein oder die Welt als Spiel. Dieser Ausdruck ist, wie schon die Erwähnung des kantischen Sprachgebrauches anzeigt, nicht willkürlich.

Daß wir das Leben, das In-der-Welt-sein, die Welt selbst als Spiel betrachten, hat seine Gründe. Es kommt darauf an, über den vulgären Ausdruck und seine Bedeutung hinauszukommen, nicht in der Weise, daß wir uns einen Begriff des Spiels zurechtlegen und dann auf das Dasein anwenden, in dem Sinne, daß das Dasein ein vergrößertes Spiel wäre, im Unterschied von gewöhnlichen Spielzeugen. Vielmehr soll uns das Phänomen des Spiels die Anweisung geben auf die Einheitlichkeit eines Geschehens, das die Transzendenz im Grunde bestimmt.

Wir nehmen nochmals in vier Punkten die Grundcharaktere dessen zusammen, was wir als Spiel herausstellen wollen, und zwar jetzt, um die Einheitlichkeit und Bewegtheit des Phänomens zu betonen.

1. Spielen ist ein freies Bilden, das je seine eigene Einstimmigkeit hat, sofern es sich sie im Spielen bildet.

2. Spielen ist damit, obzwar freies Bilden, gerade die Bindung, aber nicht ein abgelöstes Gebilde, sondern das bildende Sichbinden an und in das spielende Bilden selbst.

3. Spielen ist daher nie ein Verhalten zu einem Gegenstand, überhaupt kein bloßes Verhalten zu . . . , sondern das Spielen des Spiels und Spiel des Spielens zumal ein ursprünglich in sich unzertrennliches Geschehen.

4. Spielen in diesem Sinne nennen wir das In-der-Welt-Sein, die Transzendenz, die wir zunächst immer kennzeichneten als Überstieg über das Seiende. Das In-der-Welt-sein hat immer schon zuvor das Seiende überspielt und umspielt; in diesem Spielen bildet es allererst den Raum, sogar im wirklichen Sinne, innerhalb dessen wir Seiendes antreffen.

c) Die Korrelation von Sein und Denken.
Ihre Verengung in der »logischen« Auslegung
des Seinsverständnisses

Wenn wir nun, in den Grenzen der bisherigen Erörterung bleibend, die Transzendenz qua Seinsverständnis als Spiel fassen, stoßen wir gerade hier auf die größten Schwierigkeiten. Seinsverständnis ist wesentlich zum Spiel der Transzendenz gehörig, also selbst ein Spiel.²

Erinnern wir kurz daran, daß bei Platon erstmals ausdrücklich das Seinsverständnis als Problem heraustrat und daß es seine Lösung in dem fand, was man gewöhnlich Ideenlehre nennt. Idee ist das, was am Seienden als es selbst gesichtet wird, was am Seienden das Seiende ist, das Wassein der Dinge oder ihr Wesen. Hier zeigt sich, daß die Idee und ihre Bestimmung in Korrelation zum λόγος gesetzt werden. Freilich wäre es zu weit gegangen, wollten wir sagen, sie sei der Ursprung schlechthin; gleichwohl ist dieser Schritt, den die Philosophie hier vollzog, von entscheidender Bedeutung geworden. Er prägt sich, kurz gesagt, in der nachkommenden Geschichte der Philosophie darin aus, daß das »Sein« Korrelat des λόγος, der ratio, Vernunft wird.

Die grandioseste Ausgestaltung fand diese Korrelation in Hegels »Logik«, die nichts anderes darstellen soll als das absolute Selbstwissen der Vernunft um sich selbst; dem Inhalt nach ist, und zwar mit klarem Bewußtsein, dieses Werk Metaphysik, totale Erkenntnis des Seins; aber nicht ohne Grund nennt Hegel sie »Logik«, um auszudrücken, daß das Ganze des Seins (Substanzialität) in weitestem Sinne zentriert in der Vernunft (Subjektivität) ist. Das Wesen des Seins liegt also im Subjekt. Sein

² Seinsverständnis als Spiel; von hier aus ist Transzendenz, In-der-Welt-sein, Welt, Weltanschauung zu begreifen. Hierzu ist notwendig, deutlicher als bisher zu erklären »Seinsverständnis« – die Art, wie es bisher gefaßt wurde, um daran zu ermitteln, was unser Versuch beansprucht. Jetzt nicht mehr mit-hören das Herabsetzende, Spiel, »nur«, »bloß«, umgekehrt ansehen, Macht im Spiel, aber beides beiseite lassen.

und der ganze Reichtum dessen, was diese Idee in sich schließt, ist Denken. Bedenken wir, daß in Hegels »Logik« alle wesentlichen Motive der abendländischen Metaphysik in einer großen Idee konzentriert sind, daß Seinsverständnis, vernünftiges Denken in der Gesetzlichkeit derselben, und zwar in der frühen Form der Dialektik unterstellt ist, dann will es merkwürdig erscheinen, das Seinsverständnis auf den schwankenden Boden eines Spiels zu bringen.

Gleichwohl ist notwendig, aus einem wesentlichen Grunde in dieser Richtung zu fragen, und zwar weil in der bisherigen Metaphysik eine wesentliche Verengung und Veräußerlichung des Seinsproblems liegt.³ Dieser Grund wird uns deutlich, und er erhält seine Wirkungskraft, wenn wir uns die Frage vorlegen: Wie kommt es gerade zu dieser Korrelation von Sein und Denken, Sein und Vernunft? Man könnte darauf hinweisen, daß die antike Philosophie mit einer These beginnt, die nichts anderes zum Ausdruck zu bringen scheint als diese Korrelation von Sein und Denken. Parmenides: »Denn ein und dasselbe ist Denken und Sein« (Diels, Fragment 5), beide gehören zusammen. Aber dieser Hinweis genügt schon deshalb nicht, weil *voëiv* nicht ohne weiteres mit Kants oder Hegels Vernunftbegriff sich gleichsetzen läßt; vor allem aber, weil diese eindeutige Orientierung des Seinsproblems auf den *λόγος* erst später einsetzte, und zwar aus zwei Hauptmotiven. Wenn nach dem Sein gesucht wird, gleichsam nach der greifbarsten Form desselben, dann drängt es sich auf in der Sprache, und zwar im »ist«, der Kopula; es ist gewissermaßen beheimatet im Satz – *λόγος*. Diese Gestalt des Seins wird um so unbedenklicher aufgegriffen, als sie zugleich mitbekundet das Wahrsein im Unterschied vom Schein.⁴

³ Sein, Vernunft, ratio; alle nicht spezifisch theoretischen rationalen Verhaltungen: irrational; mit diesem Unterschied wurde alles bestritten und freilich auch, wie mit jeder Dichotomie, bestreitbar.

⁴ a ist b hat nicht nur die Bedeutung, daß b dem a als Prädikat zukommt, sondern auch: a ist in der Tat und Wahrheit b. a ist b besagt zweitens das Wahrsein des b-seins von a.

Auf Grund dieses elementaren Tatbestandes, dem wir hier nicht weiter nachfragen können, kommt der Satz, λόγος, zu einer ausgezeichneten Funktion im Problem des Seins, bzw. die Disziplin, die den λόγος zum Thema hat: die Rolle der Logik in der Metaphysik.

Nebenbei bemerkt: Dabei ist nicht zu bestreiten, daß hier ein Zusammenhang besteht; Frage bleibt nur, ob ein ursprünglicher und der ursprünglichste für die Frage nach dem Sein. Zu bestreiten ist, daß der Satz auslegend, fundierend ist.

Aber was nun erst die Herrschaft des λόγος und der Logik in der Metaphysik befestigte, ist etwas anderes und sehr schwer zu sehen, vor allem in seiner Möglichkeit zu begründen und dementsprechend zu überwinden.

Alles ausdrückliche Fragen nach dem Sein ist ein Übergang vom vulgären Seinsverständnis zu einem Begreifen; alles Begreifen, wie der Name sagt, begriffliches Bestimmen. Das Begreifen des Seins ist rationale, logische Determination (zumal Erfahrung ausgeschlossen ist). Nun zeigt sich das Merkwürdige: Was als die Weise des Bestimmens des Seins und seiner Strukturen fungiert, die begriffliche, rationale logische Erkenntnis, wird zugleich zu demjenigen Bezug umgedeutet, der ursprünglich und allein einen Zugang zum Sein eröffnet. Die Weise des begrifflichen Bestimmens des Seins wird zur Grundart des Verstehens von Sein überhaupt. Seinsverständnis ist, wenn man es überhaupt als solches kennt, logisches Erfassen. Und so erst rückt das Seinsproblem völlig in den Bannkreis von Logik und Vernunft; es kommt noch hinzu, daß diese höchste Problematik des Seins als strengste gesucht wird und der Rationalität der Mathematik angeglichen wird. Nicht ganz zu Unrecht hat man das Seinsproblem bei Platon »Logik des Seins« genannt.

Wie schwer es ist, aus diesem Kreis sich zu befreien, das wurde gelegentlich der Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft« bzw. Kants Stellung zur transzendentalen Einbildungskraft kurz angedeutet; daß er vor ihr zurückweicht, hat seinen Grund in der selbstverständlichen Übermacht des Vernunftbe-

ist nicht das harmlose Subjekt, als welches es in der Philosophie angesetzt wird, das gleichsam immer in Verlegenheit kommt, wenn ihm zugemutet wird, als existierendes auch nur gedacht zu werden.

Das Ganze, aus dem her sich das Dasein versteht, die Welt, ist kein freischwebendes System ontologischer Sätze, sondern das Sichverstehen heißt, umwillen seiner selbst existieren, und dieses ist in sich Ausgesetztsein dem Seienden. Die Welt gibt das Dasein preis, setzt es der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Seienden aus, das es nicht ist, und mit ihm selbst. Das Dasein ist preisgegeben an das Seiende, nicht erst dadurch, daß solches vorhanden ist, sondern Preisgegebenheit ist eine innere Bestimmung des In-der-Welt-seins als solchen.

Zwar ergibt sich durch diese Interpretation der Transzendenz

1. daß das Dasein als solches je schon mit und bei Seiendem ist,
2. daß dieses Sein bei . . . und Mitsein nicht ein indifferentes Gegenüberstehenhaben von Objekten ist, sondern Preisgebensein. Aber der Charakter der Transzendenz, den wir als »Preisgabe« anzeigen, ist doch noch nicht hinreichend gefaßt. Denn auch jetzt sieht es noch so aus, als sei das Dasein gleichsam ein über dem Seienden schwebendes Subjekt, wenngleich dem preisgegeben.

b) Preisgegebenheit als Geworfenheit

Das Dasein ist nicht und wesentlich nie vom Seienden isoliert und dabei nur »an« es preisgegeben, sondern als Dasein befindet es sich inmitten des Seienden. Das besagt wiederum nicht, es kommt unter anderem Seienden auch vor, sondern das »inmitten« besagt: Das Dasein ist vom Seienden, dem es preisgegeben ist, durchwaltet. Das Dasein ist Körper und Leib und Leben; es hat Natur nicht nur und erst als Gegenstand der Betrachtung, sondern es ist Natur; aber eben nicht so, daß es ein Konglomerat von Materie, Leib und Seele darstellt; es ist Natur qua transzendierendes Seiendes, Dasein, von ihr durchwaltet und durchstimmt.

Je in der Weise eines Gestimmtseins befindet sich das Dasein inmitten des es durchwaltenden Seienden.

Es geht hier um einen grundsätzlich weiteren und ursprünglicheren Naturbegriff: *natura, nasci*, von sich her, dessen das Dasein als freies Selbst nicht mächtig ist. Das Dasein ist nicht erst auf Grund dessen, daß es sich einfallen läßt, in eine Beziehung zur Natur zu treten, sondern vor allem freien Verhalten zur Natur inmitten derselben. Es befindet sich je schon in ihr. Dieser Befindlichkeit inmitten dieser Durchwaltung von Seiendem ist das Dasein als solches nicht mächtig. Wir sagen daher: Das Dasein ist in das Seiende geworfen. Zum In-der-Welt-sein gehört die Geworfenheit. Der Index dieses Grundcharakters der Transzendenz ist das, was wir als Stimmung kennen; wir sind je so oder so gestimmt, auch dann und gerade dann, wenn wir uns nicht in extremen Ausschlägen einer gehobenen oder gedrückten Stimmung halten, sondern in jener merkwürdig, meist gerade nicht beachteten, aber im Grunde unheimlichen Stimmung des scheinbar überhaupt Nichtgestimmtseins.

Erst in der Geworfenheit bestimmt sich das eigentliche Wesen der Preisgabe. Denn diese betrifft nicht nur, wie es zunächst scheinen könnte, das Verhalten des Daseins zum Seienden – ganz abgesehen davon, daß im Begriff des Verhaltens zum Seienden nicht zum Ausdruck kommt, daß das sich Verhaltende wesenhaft je schon inmitten des Seienden, von diesem durchwaltet ist. Alles Verhalten zum Seienden erwächst vielmehr immer einem Schon-preisgegeben-sein an dieses im Sinne der Geworfenheit; nicht innerhalb und gelegentlich eines Verhaltens zum Seienden ist es an dieses preisgegeben, sondern alles Verhalten als Weise des Daseins geschieht in der Geworfenheit. Alles Verhalten ist wesenhaft befindliches bzw. zum Seinsverständnis, das jedes Verhalten zum Seienden erhellt und führt, gehört ein Gestimmtsein. Grundsätzlich gesprochen: Der Aufstieg über das Seiende geschieht in und aus einem Sichbefinden inmitten des Seienden. Zur Transzendenz, dem In-der-Welt-sein, gehört Geworfenheit.

griffes, nicht nur in der besonderen Form des Aufklärungszeitalters.

Die Hartnäckigkeit dieses Problemansatzes zeigt sich vor allem aber darin, daß, wenn man schon diese Herrschaft der Vernunft in der Vernunft stürzen will, dem Rationalismus es höchstens reicht zu einem Irrationalismus, d. h. zu einer Position, die mit der ersten das Fundament teilt. Ir-rationalismus: dieser lebt nur von jenem, ist in allem, was begriffliche Interpretation der Bestimmung ausmacht, bei jenem zu Gast. Gewonnen ist gar nichts, nur größerer Vorrang und mehr Schein; denn es sieht nur so aus, als sei man nunmehr dem, was die Rationalität nicht zu fassen bekommt, gerecht geworden. Andererseits hat der Rationalismus erneut den Vorteil, für sich die Klarheit des Begriffes in Anspruch zu nehmen gegenüber dem Dunstkreis dessen, was man »Lebensphilosophie« nennt. So wird auch die spontane Reaktion gegen den Versuch, das Seinsproblem und die Transzendenz überhaupt in ein Spiel zu gründen, die sein, daß man darin einen Irrationalismus sieht bzw. befürchtet. Damit wäre freilich eine bequeme Etikette gefunden, aber mehr auch nicht.

Doch wird man sagen: Warum denn die Metaphysik nicht in der sicheren und bestimmten Hut der Logik belassen? Wozu denn der Kampf gegen den Rationalismus, wo er doch der Geschichte der Metaphysik so große Antriebe gegeben hat?

Allein, es geht ja nicht um den Kampf gegen den Rationalismus, sowenig wie um eine Parteigängerschaft mit dem Irrationalismus, sondern allein um die Ermöglichung einer radikaleren Interpretation der Transzendenz, des Seinsverständnisses, angesichts dessen, daß der λόγος nur auslegende und bestimmende Funktion hat, was nicht heißt, daß er im Problem des Seins überhaupt keine Rolle hätte.

Es gilt zu sehen, daß Seinsverständnis vor allem logischen Aussagen und Bestimmen liegt und auch dieses erst ermöglicht. Wir müssen fragen, was das ist, was wir mit Seinsverständnis meinen. Zwar wurde schon mancherlei und Wichtiges darüber gesagt (vgl. I. Weg: Entwürfe der Seinsverfassung, Grundbegrif-

fe). Auch wurde schon darauf hingewiesen, daß Seinsverständnis offenbar ein Urfaktum des Daseins ist, daß es nur auf diesem Grunde zu Seiendem sich verhalten kann. Und doch will dieses nicht genügen, auch nicht, wenn wir uns daran machen, Seinsbestimmungen wirklich aufzuzeigen. Das ist schon in historischen Erinnerungen möglich: Ideenlehre. Aber gerade hier ein Fingerzeig: Zwar ist es verhältnismäßig leicht, wenn einmal gezeigt, das Wassein von etwas zu denken als das, von dem her sich jedes einzelne Dieses da bestimmt. Diese erstmalige große Einsicht, die wir nie abschwächen dürfen dadurch, daß sie uns allzu bekannt zu werden droht, drängt auch schon das Problem in Sackgassen. Die Einsicht war zu faszinierend, um ursprünglich weiter zu drängen: χωρομός, μέθεξις, ὁτως ὄν.

Der Überschnitt wurde in der elementaren Einfachheit des ersten Sehens vollzogen, ohne sich des Ausgangs hinreichend zu versichern. Sofern künftig das Resultat das Beherrschende bleibt, wurde nur beiläufig und meist gar nicht der Schritt noch einmal zurück gewagt, um ihn in größerer Helle und Weite erneut zu vollziehen. Man folgte dem im Seinsverständnis liegenden Überstieg über das Seiende, ohne die Möglichkeit zu haben, dieses Seiende zuvor so weit und unverdeckt bereitzuhalten, daß der Überschnitt mit Bezug auf es in der ganzen Weite und Mannigfaltigkeit vollzogen werden konnte. Im Verfolg des Überstiegs und fasziniert von der Sicht auf das Sein (Ideen) wurde das Seiende sogar herabgedrückt zum bloßen Sprungbrett, das μὴ ὄν. (Wenngleich auch hier eine Wendung bei Platon, kam sie nicht zur Auswirkung.)

Das Seinsverständnis wurde aus einem bestimmten undifferenzierten Ansatz und in bestimmter Richtung in den Begriff gedrängt, und ohne daß es selbst hinreichend aufgehellt war, als das, was da im Ganzen begriffen werden sollte, ohne daß vor allem derjenige Boden gesichert war, in dem es als solches gewachsen. Daher kam über eine bloße Ortsangabe (ψυχὴ) und die besagte logische Charakteristik nichts heraus. Sokrates ist freilich nicht der »Erfinder« des Begriffes und der Definition.

Es bleibt seitdem etwas unbefragt und ungeklärt, was Ausgang und Raum für alle Fragen nach dem Sein darstellt: die Charakteristik des Seinsverständnisses gerade in seiner Gestalt und Funktion vor aller logisch-ontologischen Beurteilung, in dieser vorontologischen Gestalt in der ganzen wesenhaften Weite und Vielschichtigkeit. Dieses ist aber nur zu gewinnen, wenn das Seinsverständnis als Ganzes voll und ausdrücklich in denjenigen Zusammenhang gestellt werden kann, dem es wesensmäßig zugehört: Transzendenz – In-der-Welt-sein.

Es besteht aber deshalb, weil wir dieses Problem in seiner ganzen Schärfe sehen, keine Veranlassung, überlegen zu tun; denn das ist dem Wesen der Sache nach nur möglich auf dem Wege einer grundsätzlichen Revision und radikalen Wiederholung des ersten Anbruches. Wir bleiben daher notwendig den Vorläufern verpflichtet.

Um nun dieses unmittelbare Ganze des Seinsverständnisses zu sehen, ist es zunächst notwendig, das Dasein nach den schon mehrfach genannten Grundstrukturen im Blick zu haben – das Vorhandene, Mitdasein der Anderen, Selbstsein – und dieses in der konkreten Einheit des geschichtlichen Daseins mit dem ganzen Reichtum der wesentlichen Möglichkeiten. Vor allem aber gilt es im faktischen Dasein, im Seinsverständnis desselben, die Vielfältigkeit des Seins dieses Seienden zu verstehen, wobei das Seinsverständnis aber nicht von einer Region in die andere hinaus- und übertritt, sondern gleichsam unmittelbar hin und her schwingt im Verstehen von Natur und Geschichte zum Beispiel. Schon das »und« ist hier irreführend: das Schicksal eines Menschen und eines Volkes wird unmittelbar verstanden, ebenso wie ein Wetterumschlag, irgendein Naturumschwung oder das Wehen und Regen unseres eigenen leiblichen Daseins, das Schicksal in einer Naturkatastrophe; statt dessen kennen wir mögliche Gebiete je ausgesondert: Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Ontologie; und doch will sich gerade das Eigentümliche so nicht einstellen. Dieses Hin- und Herschwingen in der Vielstimmigkeit des Seinsganzen ist es, was dem Seinsverständnis zentral

wesentlich ist und was von Anfang an und von Grund aus in das Problem der Seinsfrage zu stellen ist.

Um das so von Grund aus zu fassen, muß das Phänomen der Transzendenz ans Licht gebracht und in seiner vollen Struktur gefaßt werden. Das ist zu ermöglichen durch die Interpretation der Transzendenz als Spiel. Das heißt aber: Wir übertragen nicht einfach einen Begriff von Spiel auf das Transzendieren und auf das Seinsverständnis im besonderen, sondern am Leitfaden dieses Phänomens und seiner freien Vorzeichnung versuchen wir, im Blick auf die Transzendenz und von dieser her, sie zu fassen, und zwar sowohl voller als auch ursprünglicher.

Darin liegt dann: Die Transzendenz als Spiel ist keine Eigenschaft und auch nicht nur eine Grundeigenschaft des Menschenwesens, sondern der Mensch ist auf das Spiel des Daseins gesetzt – vornehmlich jetzt zwar Behauptung –, auf das Spiel des Seinsverständnisses. Das heißt: Seinsverständnis ist keine indifferente, obzwar vielleicht universale Eigenschaft des Daseins, Transzendenz keine harmlose Struktur, die man beachten kann oder nicht. Das gilt es jetzt zu zeigen. Damit wird der Spielcharakter der Welt verdeutlicht, dadurch erhält das In-der-Welt-sein seine eigene Schärfe als Grundbestimmung der Existenz, und damit gewinnen wir die Dimension, in die das Wesen dessen, was wir Weltanschauung nennen, eingebaut werden muß.

§ 37. Gewinnung eines konkreteren Verständnisses der Transzendenz

- a) Selbstheit (Umwillen-seiner) als Seinsbestimmung
des Daseins. Die Preisgegebenheit als innere Bestimmung
des In-der-Welt-seins

Weltanschauung ist ein notwendiges Ingredienz des In-der-Welt-seins, der Transzendenz. Ursprünglich einig mit dem

Nur weil das Dasein wesenhaft vom Seienden, inmitten dessen es sich befindet, durchwaltet ist, das Dasein aber als befindlich gestimmtes sich immer auch so oder so frei zum Seienden verhält, ergeben sich innerhalb der Geworfenheit des Daseins Grundmöglichkeiten, gemäß denen sich das Dasein gehoben und getragen wissen kann, andererseits bedrückt und belastet sein kann; beide Grundarten des Sichbefindens setzen in gleicher Weise die Geworfenheit voraus. Das Sichbefinden ist genommen als solches, dessen das Dasein nicht mächtig, das es nicht bewältigt und das als wesenhafte Last seiner selbst bleibt, deren es sich, solange es existiert, nicht entledigen kann, die es nur vergessen kann, um sie damit um so deutlicher zu bestätigen.

Geworfenheit kann nun wesensmäßig nur einem solchen Seienden zukommen, dessen Sein bestimmt ist durch das Umwollen seiner selbst; geworfen kann nur sein, was in sich ein Selbst ist.

In der vorigen Stunde wurde der innere Zusammenhang der beiden Wege zur Philosophie, der Weg durch Wissenschaft und der Weg durch Weltanschauung allgemein gekennzeichnet; sie laufen zusammen in der These: Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren.

Die Verständigung darüber erfordert die Interpretation der Transzendenz, über das Seinsverständnis hinaus.

Bezüglich dieser Aufgabe halten wir jetzt an einer wichtigen Stelle, wichtig in sich, in Beziehung zu möglichen Mißverständnissen, vor allem aber mit Rücksicht auf die Tradition, sofern notwendig wird, die Herrschaft der Logik in der Metaphysik zu überwinden, wobei »Logik« der Titel für die Vernunftwissenschaft als solche ist. Wir lassen dabei offen, ob die bisherige Logik in den Sinn dessen vorgedrungen ist, was sie im Grunde sucht. Wir bestimmen noch nicht ihr Verhältnis zur Metaphysik.

Überwindung der Herrschaft der Logik bedeutet nicht Verteidigung des Irrationalismus, auch nicht die Bejahung der Lebensphilosophie. Wenn wir historisch orientieren, wäre eher

zu sagen: Die Motive, die sich in der abendländischen Philosophie zur Bestimmung des Wesens der Philosophie vordrängen, sind in der ganzen Weite und Gleichursprünglichkeit einheitlich zu begreifen, d.h. nicht eklektisch, sondern aus der Exposition der Grundprobleme selbst, der Transzendenz zu entwickeln.

Wesentlich ist die Einsicht: Transzendenz als Grundverfassung des Daseins teilt mit diesem dessen Sein, bestimmt es mit und wird seinerseits dadurch mitbestimmt.

In dieser Hinsicht halten wir ein dreifaches fest: 1. Das Dasein umwillen seiner, sein Seinkönnen ist vor es selbst gestellt; so wie Körper wesenhaft ausgedehnt sind, so ist das Dasein in seinem Dasein-sein vor sich selbst gestellt. 2. Das Dasein als umwillen seiner ist aus sich herausgetreten, ausgesetzt dem Seienden, preisgegeben. 3. Preisgegeben inmitten des Seienden, von ihm durchwaltet sein heißt Geworfenheit.

c) Faktizität und Geworfenheit.

Nichtigkeit und Endlichkeit des Daseins.

Zerstreuung und Vereinzelung

Die Frage, ob jedes Selbst als solches notwendig ein geworfenes sein müsse oder nicht, lassen wir offen. Man braucht die Frage nur zu stellen, um zu sehen, daß in jedem Falle durch die Geworfenheit die jeweilige Existenz eines Daseins hinsichtlich ihrer Faktizität ausgedrückt wird. Das will sagen: 1. Kein Dasein kommt auf Grund seines eigenen Beschlusses und Entschlusses zur Existenz; 2. kein Dasein kann, wenn es existiert, je sich einsichtig machen, daß es notwendig existieren muß, also nicht nicht existieren könnte. Vielmehr kann jedes Dasein auch nicht sein.

Das ist zwar nicht einfach ein objektiver Satz, den wir über das Dasein aussagen, sondern jedes Dasein versteht mehr oder minder ausdrücklicher und in verschiedenen Formen und Bildern, daß es nicht nur überhaupt auch nicht sein könnte,

Seinsproblem ist das Weltproblem, und erst Seinsproblem und Weltproblem in ihrer Einheit bestimmen den echten Begriff der Metaphysik. Von hier aus muß sich dann zeigen, wie mit dem Wesen der Metaphysik in einer eigentümlichen Weise die Weltanschauung verknüpft ist.

Das Seinsverständnis ist nichts, was gleichzeitig im Dasein unter vielem anderen auch vorkommt, sondern das Seinsverständnis bzw. das In-der-Welt-sein macht es gerade, daß dieses Seiende, Dasein, schlechthin nicht gleichgültig gegen es selbst sein kann, sondern Seiendes, zu dessen Grundverfassung Seinsverständnis gehört, existiert gerade aus dem Verstehen des Seins und diesem als Verstandenen her; Seiendes, das auf das Spiel des Seinsverständnisses gesetzt ist, ist – das sagt im Grunde dasselbe – sich selbst überantwortet, bzw. es ist umwillen seiner selbst, d.h. es existiert.

Nur weil das Dasein seinem Wesen nach die Seinsverfassung ausmacht, gemäß der das als Dasein konstituierte Seiende umwillen seiner selbst ist, kann der jeweils faktische Mensch Zweck seiner selbst sein, wie Kant sagt. Dieses »Umwillenseiner« konstituiert das Selbst als solches. Die Selbstheit als Seinsbestimmung des Daseins besteht nicht und nie primär nur in einem Bewußtsein dieses Seienden von ihm selbst, sondern das Selbstbewußtsein qua Reflexion ist immer nur eine Folge der Selbstheit, genauer: In dem Umwillen-seiner ist das Seiende, das wir Dasein nennen, dergestalt enthüllt, daß es immer vor sein eigenstes Seinkönnen gestellt ist und vor ihm sich entscheiden muß, was sein eigenstes Sein kann bezüglich der Seinsmöglichkeiten, die wesenhaft zu ihm gehören: Mitsein mit Anderen, Sein bei Vorhandenem, Selbstsein.

Vor sich selbst und die volle Selbstheit gebracht heißt aber nicht: individualistisch-egoistisch auf sich selbst zurückgezogen. Abgesehen davon, daß »Mitsein« das wesenhaft betont, ist diese Auslegung die größte Verkennung des Problems. Dasein muß wesenhaft es selbst sein können und im eigentlichen es selbst sein, wenn es sich getragen und geführt wissen will durch

ein anderes, wenn es sich soll öffnen können für Mitdasein der Anderen, wenn es sich soll einsetzen für Andere.

Wenn freilich am überlieferten Subjekt- und Ichbegriff festgehalten wird, dann ist die Selbstbeziehung egoistisch. Die Grade und Stufen des Wissens darum und die Formen dieses Gestelltseins vor sich selbst sind dabei recht mannigfaltig.

Wenn wir also sagen: Zum Dasein gehört wesentlich Seinsverständnis, und in diesem Seinsverständnis ist in einem zumal verstanden das Sein des Daseins und das Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden, so zeigt sich jetzt: Dieses Seinsverständnis ist keine harmlose Kenntnis von Kategorien und Beschauen von Ideen, vielmehr liegt im Seinsverständnis gerade die volle Schärfe des Gestelltseins des Daseins vor sich selbst, so zwar, daß dieses Vor-sich-selbst-gestellte als solches zu anderem Seienden, das es nicht ist, sich verhält.

Das Dasein ist jenes Seiende, dem es wesentlich anheim gegeben ist, so zu sein, wie es sein kann. Das Sein seiner selbst ist Vorgabe und Aufgabe, weil eben zum Dasein Seinsverständnis gehört, worin liegt, daß das Sein seiner selbst ihm vorgestellt ist als das, wie und was es zu sein hat. Das Sein ist für dieses Seiende eigens Aufgabe und Möglichkeit, und zwar wesentlich; es kann sich ihr, sofern es existiert, nicht entziehen, sondern muß, je so und so, mit ihr zu einem Ende kommen. Der Selbstmord ist nur eine extreme Form, in dem die wesenhafte Existenzaufgabe des Daseins zum Austrag kommen kann.

Seinsverständnis als Wesensmoment der Transzendenz des Daseins, d. h. der Grundverfassung dieses Seienden hat schon von Grund aus in das Sein dieses Seienden den Charakter gebracht, mit Bezug auf welchen wir sagen: Das Dasein ist aufs Spiel gesetzt. Es bleibt wohl zu beachten: Dieses Umwillen-seiner selbst, dieses: es geht um es selbst, diese Schärfe des Kampfes ist nicht erst eine Folgeerscheinung, die sich insofern ergibt, als das Dasein, sofern es existiert, faktisch unter anderem Seienden vorkommt, sondern im Wesen des Existierens, d. h. des Seins des Daseins, liegt die Schärfe des Umwillen-seiner.

Nur deshalb, weil das Dasein ein solches Seiendes ist, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, ist es an das Seiende preisgegeben, und zwar wesensnotwendig. Denn wir hörten, das Dasein ist erschlossenes; Seiendes, das es nicht ist, ist ihm offenbar; aber jetzt zeigt sich: nicht im Sinne einer bloßen Kenntnis, sondern, weil das Dasein wesenhaft aus sich herausgetreten ist, ist es dem Seienden und dessen Übermacht preisgegeben, und zwar nicht nur der Übermacht etwa der Naturgewalten, sondern auch den Mächten und Gewalten, die das Dasein als Seiendes in sich selbst birgt.

Die Transzendenz als Überstieg über das Seiende im Seinsverständnis hat damit die Indifferenz völlig verloren, die man ihr versucht ist zuzuschreiben, wenn man das Problem des Seinsverständnisses im Rahmen der traditionellen Ontologie entwickelt. Das Sein des Seienden vorgängig verstehen, das Seiende übersteigend auf es zurückkommen, ist nicht das harmlose Herabsehen auf die Zufälligkeiten des faktisch Seienden von der ungefährdeten Höhe eines apriorischen Wesenswissens, sondern: Transzendieren das Seiende, d.h. In-der-Welt-sein heißt, an das Seiende preisgegeben sein. Nur die im Umwillen seiner selbst gegründete Preisgegebenheit des Daseins an das Seiende, auch an es selbst, ermöglicht eine Auseinandersetzung und eine Verhaltung zum Seienden. Nur solcher auseinandersetzenden Verhaltung entspringt die Möglichkeit des je faktischen Unterliegens oder aber Siegens, die Möglichkeiten des Ungefährdetseins, der Beruhigung und Sicherheit, des Wohlergehens und der Herrschaft über das Seiende.

Daß faktisch ein Dasein in diesem Sinn existiert, also faktisch existenziell von einer solchen Preisgegebenheit nichts weiß, ist kein Beweis dagegen, schon deshalb nicht, weil das jeweilige faktische Existieren, ob in Glück oder Unglück, nichts darüber entscheiden kann, was das metaphysische Wesen des Daseins ausmacht. Dieses muß dort gesucht werden, von wo aus gerade die Möglichkeit von Glück wie von Unglück verständlich wird. Daher ist es ein oberflächliches und grobes Mißverständnis,

wenn man meint, dadurch, daß dem Dasein eine Preisgegebenheit an das Seiende zugesprochen sei, werde einem Pessimismus das Wort geredet.

Es gilt demgegenüber gerade erst zu lernen, daß Pessimismus und Optimismus als je faktische Stellungnahmen zum faktischen Dasein selbst schon Dasein voraussetzen, und zwar solches, das sich in der einen oder anderen Weise verstehen kann. Der Pessimismus bestätigt lediglich die wesenhafte Preisgegebenheit des Daseins, und zwar in seiner Weise, daß es ihr nachgibt. Der Optimismus aber zeugt nicht weniger für sie, sofern er an sie nicht glaubt. Sie wird aber durch den Pessimismus weder erst bewiesen, noch durch den Optimismus widerlegt.

Von diesen Bestimmungen her muß begriffen werden, daß ich das Sein des Daseins als Sorge bezeichnet habe. Das hat nichts zu tun mit Schopenhauer oder christlicher Askese und Erbsündenlehre, auch nicht damit, daß man mit dem Begriff »Sorge« auf Tod und Gewissen gestoßen wird, die alle für heutige Ohren hart klingen. — Man hat von diesen Dingen wenig verstanden, wenn man gegen sie für die heitere Weltanschauung Goethes plädiert und die allgemeine Biederkeit und Nettigkeit des Daseins gewahrt wissen will und gar noch weise Belehrungen erteilt, daß es im Leben auch so etwas wie Liebe gibt. Wer wollte das leugnen? Aber ich bezweifle, ob, was die philosophischen Biedermänner versteckterweise glauben und was man da so Liebe nennt, das metaphysische Wesen des Genannten trifft. Am Ende sind die kleinen Gefühle, die man da unter diesem Namen beibringt, doch recht weit entfernt. Es wäre doch zu fragen, ob jede große Liebe, die allein etwas vom Wesen bekundet, nicht im Grunde ein Kampf ist, nicht etwa nur und zuerst ein Kampf um den Anderen, sondern ein Kampf für ihn, und ob sie nicht wächst in dem Grade, als die Sentimentalität und Behaglichkeit der Gefühle abnimmt. Doch genug!

Um das Entscheidende wieder in Kürze zu sagen: Das Dasein

sondern ständig nicht mehr existieren kann. Sofern das Verstehen zum Wesen des Existierens gehört, heißt das: Das Dasein existiert ständig entlang diesem Rande des Nicht. Das besagt: In dem Vor-sich-selbst-gestellt-sein hinsichtlich der eigenen Möglichkeiten zeigt sich auch immer das Nichtseinkönnen. Dieses Nicht ist keineswegs etwas, was außerhalb des Daseins liegt und ihm nur aufgeredet wird, sondern dieser Nicht-charakter gehört zum Wesen seines Seins. Es hat diesen Nicht-charakter, ist durch dieses Nicht bestimmt, »nichtig«; aber nichtig heißt hier nicht »nichts«, sondern umgekehrt: Diese Nichtigkeit, die durch das Gesagte längst nicht erschöpfend gefaßt ist, macht das Positivste aus, was zur Transzendenz des Daseins gehören kann; ja, gerade in dieser ursprünglichen Bestimmung gehen das Umwillen und die Geworfenheit in eins zusammen. Wir müssen sie aber nach einigen Richtungen kennzeichnen, ohne das Problem als Ganzes zu stellen.

Die Herausstellung dieser in der Wesensverfassung des Daseins selbst liegenden Nichtigkeit bedeutet keineswegs ein wertendes für »nichtig« im Sinne von belanglos oder gar nichtswürdig Erklären dieses Seienden, sondern es handelt sich darum, die Schärfe, die im Dasein liegt, ans Licht zu bringen und zu begreifen, daß das, was wir »Endlichkeit« des Daseins nennen, nichts ist, was diesem Seienden nur äußerlich anklebt und erst dadurch entsteht, daß es mit anderem, was es nicht ist, verglichen wird. Allzulange ist die Metaphysik genarrt worden vom Positiven, das auf Grund seines scheinbaren Vorrangs vor dem Negativen sich als das Absolute und Ursprüngliche gebärdete. Demgemäß ist unsere traditionelle Logik, Ontologie und Kategorienlehre gebaut, und ihre Begriffe tragen nicht weit genug, um das zu treffen, was wir unter dem Titel »Nichtigkeit« meinen. Die Kennzeichnung der »Endlichkeit« durch das Geschaffensein ist nur eine bestimmte Form der Erklärung der »Endlichkeit«, und zwar eine solche, die auf dem Glauben beruht; sie ist aber keine Klärung des metaphysischen Wesens der Endlichkeit als solcher.

Der Nicht-charakter ist also gerade die eigentliche Kraft der Existenz des Daseins; und zwar liegt die Nichtigkeit des Daseins keineswegs nur in seiner Geworfenheit, die wir kurz so ausdrücken können: Dasein ist ohnmächtig demgegenüber, daß es überhaupt existiert und nicht nicht existiert.

Die Nichtigkeit liegt schon dort, wo wir sie am wenigsten vermuten. Früher wurde gezeigt: Gleichursprünglich ist das Dasein Sein bei . . . , Mitsein mit . . . und Selbstsein. Es ist in dieser Weise immer einig und zumal. Bisher wurde nur Gewicht gelegt auf die Gleichursprünglichkeit dieser Verfassungsmomente gegenüber dem traditionellen Subjektbegriff. Aber die nähere Charakteristik dieser Gleichursprünglichkeit wurde nicht gegeben. Versuchen wir eine solche, dann zeigt sich zunächst dies, daß das Dasein, wie wir sagen, in die Mannigfaltigkeit dieser Bezüge zerstreut ist. Diese Zerstreuung aber ist keineswegs eine Auflösung des Daseins in auseinander fallende Teile, sondern gerade umgekehrt: In dieser Zerstreung hat es und gewinnt es seine ihm eigene ursprüngliche ganze Einheit. Wir sprechen daher in erster Linie nicht von einer Zerstreuung in diese Bezüge, sondern von einer ursprünglichen Streuung. Diese Streuung erst ist die Bedingung der Möglichkeit für eine Zerstreung in dem Sinne, daß das Dasein jeweils vorwiegend in einen dieser Bezüge sich verlegen kann, aber das immer auf Kosten des Existierens in den anderen.

Das Dasein kann sich vorwiegend im Miteinandersein aufhalten, es kann vorwiegend in der Beschäftigung mit Sachen aufgehen, es kann vorwiegend sich verlieren in einer Selbstreflexion. Sofern das Dasein wesensmäßig einheitlich im Ganzen dieser Streuung sich hält, muß es sich je so oder so entscheiden, d. h. es kann sich nie nur für einen Bezug entscheiden, es sei denn durch Kompromiß, durch einen Ausgleich. In diesem »nie nur das eine« bekundet sich wieder die Nichtigkeit in der Wesensverfassung des Daseins selbst. Es ist zu beachten, daß das Dasein nicht erst in einzelnen faktischen Lagen zu dem, was wir »Kompromiß« nennen, gezwungen wird, sondern we-

sensmäßig und durchgängig. Wer daher in faktischen, konkreten Entscheidungen kompromißlos, entschieden in einer Richtung wählt und handelt, bewegt sich metaphysisch gesehen doch gerade in der Nichtigkeit der Streuung, sofern er die Härte und Lieblosigkeit seines Vorgehens in Kauf nehmen, d.h. irgendwie damit fertig werden muß.

In der inneren Notwendigkeit einer ständigen Ausgleicheung dieser Streuung – mag sie faktisch gelingen oder nicht – bekundet sich demnach auch die Nichtigkeit des verstehenden Handelns. Diese erhält aber nun noch dadurch ihre besondere Schärfe, als jeder dieser Bezüge durch die Geworfenheit bestimmt ist, d.h. das Mitsein mit Anderen ist eingeschränkt auf einen bestimmten Umkreis, das Sein bei Vorhandenem ist eingeschränkt auf eine bestimmte Zugänglichkeit, Art, Nähe und Weite der Offenbarkeit des Seienden, der Bezug zu sich selbst ist eingeschränkt auf bestimmte Möglichkeiten des Sichverstehens und der Auseinandersetzung mit sich selbst.

Jedes Dasein muß sich als geworfenes auf eine bestimmte Situation vereinzeln. Diese Vereinzelung bedeutet aber nicht etwa Isolierung, sondern sie bringt je das Dasein im Ganzen seiner Bezüge inmitten des Seienden. Wie das Problem der Vereinzelung des Daseins mit dem zusammenhängt, was man gewöhnlich das Prinzip der Individuation nennt, kann ich hier nicht erörtern, ebenso wenig die Raum- und Zeit-»stelle«, hier rein Ordnungsschema, das dem Seienden zugehört, aber doch äußerlich ist. Hier dagegen geht es um Individuation aus dem Seienden selbst: Zeitlichkeit.

Für uns ist wichtig, daß in der Vereinzelung notwendig eine Einschränkung der Wahrheit des Daseins liegt. Die Offenbarkeit des Seienden ist in sich zugleich Verborgenheit, Unwahrheit im wesentlichen Sinne, und zwar nicht etwa nur in einem quantitativen Sinne, daß wir nicht alles wissen und kennen und unsere Mittel und Wege beschränkt sind. Die Schranke kommt nicht so sehr von außen, von der Fülle des Seienden. Die Unwahrheit ist nicht so sehr die der bloßen Verborgenheit, sondern

die Unwahrheit, die wir eigentlich so nennen – Schein, Täuschung, Benommenheit, Blindheit. Nicht die quantitative Einschränkung des Wißbaren ist es, sondern die qualitative Einschränkung bezüglich dessen, was faktisch zugänglich ist.

Diese im Dasein selbst geschehende Unwahrheit und damit Nichtigkeit läßt sich leicht demonstrieren. Mit Absicht wähle ich ein Beispiel, das uns gewiß nicht in Verdacht bringt, atmosphärische Dinge zu erzählen, das aber vor allem in einer extremen Form den Sachverhalt demonstriert.

Die Apparatur des Radios hat die Grenzen des direkt Erfahrbaren, Wißbaren in einer ungewöhnlichen Weise von uns weg verlegt, ja in gewisser Hinsicht überhaupt beseitigt. Die Möglichkeit der Wahrheit ist gesteigert, die Chancen des Nichterfahrens sind wesentlich verringert.

Wie stellt sich nun so ein Radiobesitzer zu diesen Möglichkeiten? Man wird sagen, auch hier muß er auswählen; er muß sich auf ein Programm und je eine Nummer desselben beschränken; er kann nicht alles hören, auch wenn er den ganzen Tag dem Apparat widmet. In der Tat zeigt sich hier die Notwendigkeit einer Einschränkung, die Notwendigkeit der Unwahrheit im Sinne der Verborgenheit des nicht Aufnehmbaren. Allein das ist nicht das Entscheidende; wir sehen vielmehr, daß viele – die Zahl ist hier gänzlich belanglos – überhaupt nicht irgendeine Möglichkeit des Hörens wählen, sondern es darauf absehen, von einer Welle auf die andere zu springen. Der Radiobesitzer, dem die ungeheure Möglichkeit von Erfahrbarem gegeben ist, macht sich zum Sklaven seines Apparats. Er verstellt sich den Zugang zu den Dingen in einer Weise, wie das der Nichtbesitzer gar nicht kann. Er bringt eine Unwahrheit und einen Schein in das Dasein, wie er nicht leicht größer gedacht werden kann. Ja, er bringt sich in gewisser Weise überhaupt um das Verständnis von Wahrheit und Unwahrheit. Das ist aber ein Geschehnis, das Wesentliches anzeigt, nämlich den Aufstand der Unwahrheit und des Scheins aus dem und im Dasein selbst. Im Großen zeigt sich dasselbe, z. B. in dem Faktum, daß die Wissenschaften heute zu einem groß-

städtischen Gewerbe geworden sind, die Menschen Angestellte der Wissenschaft, aber nicht mehr die Wissenschaft, eine Existenzmöglichkeit des Daseins.

Noch ein Letztes: Gerade die Augenblicke des Daseins, in denen wir im Ganzen und wesentlich zu existieren vermögen, sind nicht nur selten, sondern sind gleichsam wie eine schmale Spitze, auf der wir uns nur flüchtig halten. Auch wenn sie durch die echte Erinnerung ihre Wirkungskraft für das Dasein behalten, so bekunden sie damit nur um so schärfer, daß die Existenz zumeist in dieser Weise nicht ist, obzwar sie gerade geschieht.

So habe ich von verschiedenen Seiten her Hinweise gegeben dafür, daß die Endlichkeit des Daseins nicht in einer Beschränktheit von Eigenschaften beruht, sondern in der Art und Weise, wie das Dasein existiert. Diese Nichtigkeit im Wesen des Daseins bekundet also, daß das Dasein ständig ein Wägen und Wagen, Fallen und Steigen, Nehmen und Geben ist – all das nicht als Resultat und Produkt des Zusammenstoßes von Seiendem mit Seiendem, sondern als Seinsart des Daseins selbst, d. h. als Spiel, auf das der Mensch gesetzt ist. Dieses Spiel ist das Wesentliche dessen, was wir Welt nennen, die als Welt nur wel- tet im und als In-der-Welt-sein.

Es wäre irrig, diese Nichtigkeit des Daseins als etwas Negatives zu nehmen, als die Nachtseite des Daseins und ihr die Heiterkeit des Positiven, Erhebenden entgegenzustellen. Denn alles, was wir so nennen, ist der Nichtigkeit nicht entgegengesetzt, sondern auf sie gesetzt, d. h. die gekennzeichnete Nichtigkeit des Daseins ist der ursprüngliche Grund der Möglichkeit für das im vulgären Sinne Positive und Negative des Daseins. Erst im Hinblick auf die ursprüngliche Nichtigkeit des Daseins erhält alles sogenannte Positive seine Kraft und Einzigkeit, aber nicht etwa dadurch, daß wir der Nichtigkeit des Daseins ausweichen und die Augen schließen vor dem Spiel, auf das wir gesetzt sind. Denn so bringen wir uns um die Möglichkeit, uns selbst etwas zuzumuten. Der Einzelne ist immer nur das, was er sich zumutet und zumuten kann.

d) Die Haltlosigkeit des In-der-Welt-seins

Das In-der-Welt-sein des Daseins, seine Transzendenz, bekundet sich uns als Haltlosigkeit. Es muß je sein Sein durch ein Wählen im wesentlichen Sinne hindurchführen und so oder so Halt geben. (Ich vermeide absichtlich, hier von Freiheit zu sprechen.) Das will sagen: Das Seiende, das umwillen seiner selbst ist, ist dieses in der gekennzeichneten Nichtigkeit. Diese enthält in sich die Anweisung auf Halt, die Notwendigkeit der Entscheidung. Wenn wir dem Dasein diese Haltlosigkeit zusprechen, so ist das keine faktische Aussage in dem Sinne, daß kein Dasein je einen Halt gewinnen könne, sondern es ist eine Wesensaussage, die gerade in sich schließt, daß jedes faktische Dasein, sofern es existiert, je schon so oder so einen Halt gewonnen haben muß.

Aufs Spiel gesetzt sein, d. h. In-der-Welt-sein, ist in sich selbst Haltlosigkeit, d. h. das Existieren des Daseins muß sich Halt beschaffen. Schärfer gesagt: Das In-der-Welt-sein ist keine dem Dasein angeklebte Eigenschaft, sondern die Seinsverfassung, die ihrem Wesen nach verlangt, daß das Dasein in ihr sich hält. In das Wie, in dem das Dasein existiert, ist es je so oder so gebracht, geraten, von ihm selbst, durch Andere, durch Umstände und Zufälligkeiten. Auch das, was nicht eigener ausdrücklicher Entscheidung erwächst, wie das meiste im Dasein, muß so oder so rückgreifend angeeignet werden, wenn auch nur im Modus des Sichabfindens mit, Sichdrückens um etwas; selbst solches, was an uns gar nicht der Freiheit im engeren Sinne untersteht, eine Krankheit oder bestimmte Veranlagung, ist nie etwas einfach Vorhandenes, sondern solches, das so oder so in das Wie des Daseins aufgenommen oder verworfen worden ist. Durch und durch ist das In-der-Welt-sein solches, worin wir uns halten.

Das Sichhalten im In-der-Welt-sein ist das, was wir mit Weltanschauung meinen. Hieraus ist unmittelbar zu entnehmen, daß faktisch die Weltanschauung sich je nach der Weise bildet,

wie die Haltlosigkeit des Daseins, das In-der-Welt-sein selbst als solches für das jeweilige Dasein offenbar ist.

§ 38. Der Strukturcharakter der Transzendenz

a) Rückblick auf den gewonnenen Strukturcharakter des In-der-Welt-seins

Unsere Betrachtungen dienen der Gewinnung eines konkreteren Verständnisses der Transzendenz. Dabei verfolgen wir eine doppelte Abzweckung: 1. eine vollere und reichere Kennzeichnung der Transzendenz, hinausgehend über das zunächst mehr traditionell charakterisierte Seinsverständnis; 2. aber eine Charakteristik des Strukturcharakters der Transzendenz als solcher. Sofern diese aber die Grundverfassung des Daseins ist, gilt, was von ihr gesagt wird, von allen Daseinsstrukturen, d.h. von allem, was in einer Metaphysik des Daseins von diesem ausgesagt wird.

Negativ muß über die ontologische Verfassung des Daseins gesagt werden: Sie ist kein Rahmenbau, der dem Dasein einfach zukommt als Eigenschaft, demzufolge erst sich dann die Art und Weise des Seins des Daseins ergibt, sondern diese Strukturen sind an der Weise, wie das Dasein existiert, wesentlich beteiligt. Damit ist gesagt, der Unterschied ist nicht derart, daß das Dasein lediglich von der Verfassung seiner selbst wüßte, das übrige Seiende aber nicht, daß es ein Seiendes ist, das sich selbst mit Bewußtsein in seinem Sein begleitet, sondern alle wesentliche Verfassung des Daseins ragt in die Offenbarkeit des Daseins derart hinein, daß sie von ihm jeweils eine Stellungnahme erfordert. Was das Wie des Daseins bestimmt, ist wesentlich different; ihm muß es so oder so notwendig entsprechen. Auch die Gleichgültigkeit, Indifferenz, ist nur ein Weg unter anderen, mit dem, was Entscheidung – nicht beliebige – fordert, fertig zu werden.

In Richtung auf diese Kennzeichnung der Transzendenz haben wir versucht, das Phänomen der Geworfenheit und das der Nichtigkeit zu kennzeichnen. Wir wiesen auf die Wesensbestimmung, die zur Faktizität des Daseins gehört, daß das Dasein seine Existenz einem eigenen Entschluß oder Beschluß nicht verdankt und nie verdanken kann und daß die Mannigfaltigkeit der wesenhaften Bezüge des Daseins nicht etwas Neutrales ist, sondern daß in dieser Streuung eine innere Beschränkung des Daseins liegt. Ferner zeigten wir, daß das Dasein faktisch immer bestimmt ist durch eine Vereinzelung, d. h. die Mannigfaltigkeit dieser Bezüge ist immer faktisch eine konkrete, auf den bestimmten Umkreis des Daseins eingeschränkt. Dadurch kommt eine wesenhafte Unwahrheit in das Dasein: erstens in quantitativem Sinne, sofern das Dasein soundsoviel überhaupt nicht erfährt, und zweitens vor allem die qualitative Unwahrheit. Von dieser Kennzeichnung der Nichtigkeit sind wir übergegangen zu einer Charakteristik dessen, was wir die Haltlosigkeit des Daseins nennen, um von da aus die Zugehörigkeit der Weltanschauung zum In-der-Welt-sein zu begreifen.

Erinnern wir uns, was wir zuletzt als Charakteristikum der Geworfenheit erwähnten, um die Nichtigkeit des Daseins sichtbar zu machen: kein Dasein existiert auf Grund eigenen Beschlusses und Entschlusses.

Wir sind freilich durch jahrhundertelange Herrschaft der Psychologie, Logik und Erkenntnistheorie in einem solchen Ausmaß blind gemacht, daß es uns schwer fällt, derartige Sätze wie den genannten auch nur gleichursprünglich zu nehmen wie etwa den Satz: Einem Subjekt sind unmittelbar Sinnesdaten gegeben. Wir halten den letzten Satz für evident und wohlgeeignet zum Ausgang für weitere Betrachtungen über die Subjekte und sehen im ersten Satz lediglich metaphysische Meinungen, die schon allzuvielen Voraussetzungen enthalten und daher reichlich anspruchsvoll klingen, wenn man sie in Fundamentalbetrachtungen vorbringt.

Es wäre irrig, wollten wir solches Befremden leugnen, aber

ebenso oberflächlich, es als Gegeninstanz⁵ anzuerkennen, sondern wir müssen uns fragen: Woher kommt dieses Befremden? Daß dieses Befremden besteht, ist gerade ein Zeuge für den Satz, der etwas über das Wesen der Faktizität des Daseins aussagt. Das Befremden besteht, und das heißt, wir denken gar nicht daran, es fällt uns nicht bei, dem Rechnung zu tragen; es ist auch fraglich, ob wir und wie wir das sollen, d. h. wir haben uns schon darauf eingestellt, von dieser Ohnmacht unserer Herkunft uns abzuwenden und uns ganz gleichsam in Richtung unseres Daseins nach vorn und in die Gegenwart zu verlegen.

Das Dasein hat gleichsam in der Richtung rückwärts auf seine Herkunft nichts zu suchen. Wohl verstanden: Nicht darum handelt es sich, was wir nachträglich über unsere Herkunft objektiv geschichtlich in Erfahrung bringen können – das kann höchstens noch bestärken, daß wir unseres eigenen Daseins ohnmächtig sind, – sondern ob das Dasein, dem es um sein Seinkönnen geht, das Faktum seines Seins von sich aus auf eigenen Beschluß begründen kann. Dies, daß es das nicht kann, ist nicht nichts und belanglos, sondern wesentlich für das Faktum des Daseins.

Dies, daß es in Richtung seiner Herkunft mit eigenem Beschluß nichts zu suchen hat, gibt dem Dasein einen wesentlichen Abstoß von der Dunkelheit seiner Herkunft in die relative Helle seines Seinkönnens. Dasein existiert immer in der wesenhaften Auseinandersetzung mit der Dunkelheit und Ohnmacht seiner Herkunft, wenn auch nur in der vorherrschenden Form der Gewohnheit einer tiefen Vergeßlichkeit angesichts dieser Wesensbestimmung seiner Faktizität. Diese Vergessenheit kommt ans Licht in der Befremdung solchen Sätzen gegenüber und in der Meinung, sie setzten zuviel voraus. Aber ob man das vergessende Verhalten zum Maßstab der Ursprünglichkeit der Erfassung seiner selbst machen darf? Dies ist an einem Beispiel zu demonstrieren: Ein Stein ist auch nicht vorhanden aufgrund eigenen Beschlusses. Aber hier ist das Nicht in anderem Sinn zu verstehen. Der Stein ist nicht etwa ohnmächtig bezüglich seiner

Herkunft, weil er überhaupt nicht ohnmächtig sein kann. Er kann es nicht sein, weil er überhaupt keine Mächtigkeit oder Freiheit – Endlichkeit in sich trägt. Damit etwas ohnmächtig sein können bezüglich seiner selbst, muß es frei sein. Daraus ergibt sich, daß diese Ohnmächtigkeit und Nichtigkeit des Daseins ein Vorzug ist, den das Dasein vor dem Stein hat. Der Stein ist auch nicht indifferent gegen sein Sein, weil er die Möglichkeit der Differenz so wenig hat wie die der Indifferenz. Der Stein kann daher, abgesehen davon, daß er durch diese Ohnmacht seiner Tatsächlichkeit überhaupt nicht bestimmt ist, doch diese auch nicht vergessen, weil Vergessenkönnen nur möglich ist, wo ein Behalten besteht – Zeitlichkeit. Dadurch erhält alles im Dasein, was zu ihm gehört, aber faktisch zumeist nicht da ist, hinsichtlich seines Nichtdaseins eine wesenhafte Schärfe, weil dieses Nichtdasein sich immer bestimmt aus der Seinsart des Daseins, d.h. zu dieser gehört.

Es bedarf sehr eindringlicher und immer wieder auf das Ganze gerichteter Besinnung, um diese elementaren Zusammenhänge zu sehen und die Meinung zu beseitigen, als seien Aussagen über sinnliche Daten ursprünglicher als solche Sätze, wo es doch gerade umgekehrt liegt. Es ist ein aus der Wissenschaft in die Philosophie eingeschlepptes Vorurteil, das, was einfach im Sinne der wissenschaftlichen Zerlegung sei, sei auch das Wesentliche und Ursprüngliche in philosophischer Hinsicht.

b) Weltanschauung als Sichhalten im In-der-Welt-sein

Dieses Sichhalten gehört notwendig zur Transzendenz, weil sie wesentlich durch Haltlosigkeit bestimmt ist. Transzendenz – Freiheit! Wir haben versucht, die Haltlosigkeit von der Nichtigkeit her zu fassen, und haben dabei betont, diese nicht negativ zu sehen. Haltlosigkeit nahmen wir nicht in der vulgären Bedeutung von »haltloser Mensch«, sondern als Wesensstruktur des Daseins, und zwar der Transzendenz. Auch der, der

Haltung hat, hat sie nur und kann sie nur haben, nicht weil er faktisch, sondern wesensmäßig metaphysisch halt-los ist, angewiesen darauf und frei dafür, sich Haltung zu geben. Das besagt aber: Das vom Seienden selbst durchwaltete Übersteigen des Seienden, und zwar in der Einheit der Streuung, ist halt-los; es liegt in der Transzendenz eine Angewiesenheit auf Halt, doch nicht im Sinne einer objektiven Eigenschaft, sondern das Sein des Daseins in seinem Geschehen ist in sich ein Sichhineinhalten in Möglichkeiten, in denen es je faktisch Halt soll nehmen können. Haltlosigkeit in der Streuung ist in sich Vorhalten von Haltmöglichkeiten. In den Grundrichtungen der Streuung des Daseins liegen gleichsam vorausgeworfene Blicke auf Möglichkeiten des Seins. Die Transzendenz des Daseins ist nichts anderes als dieser vorausgeworfene Blick des Daseins im Ganzen, sofern eben das Dasein im Ganzen je ein Seinkönnen ist und vor dieses gestellt bleibt. Halt-losigkeit ist nicht eine bloße Leere, sondern das Fehlen ist, weil es konstitutiv ist für das Seiende, dessen Sein Seinkönnen heißt, Anweisung auf Möglichkeiten der Erfüllung; ob sie faktisch genügen oder nicht, ist eine nachgeordnete Frage. In diesem Fehlen liegt das Noch-nicht mit der ganzen Schärfe einer Anweisung auf die je notwendige Wahl.

Wir zeigten früher: Dasein ist Erschlossensein, d. i. die Bezüge in der Einheit der Streuung haben den Charakter des Offenbarmachens. Dasein hält sich in der Einheit der Streuung immer in einer Offenbarkeit. Das In-der-Welt-sein ist immer In-der-Wahrheit-sein. Darin kommt zum Ausdruck, daß Wahrheit wesentlich zum Begriff der Welt gehört. Halt-losigkeit, die in der Transzendenz liegt, ist demnach immer Anweisung auf Möglichkeiten des Sichhaltens in der Wahrheit. Aus dem, was nun über die Geworfenheit gesagt wurde, ergibt sich, daß auch die frühere Charakteristik des In-der-Wahrheit-seins nur eine vorläufige sein konnte. Das In-der-Wahrheit-sein als Offenbarmachen ist nicht einfach ein indifferentes Aufdecken von Seiendem und Betrachten desselben, sondern alles Offenbarmachen des Seienden ist in sich ein Durchwaltetsein vom Seienden.

Alles Offenbarmachen ist daher Auseinandersetzung mit dem Seienden, sowohl in Bezug auf das Vorhandene – Beherrschen – als auch in Bezug auf das Mitdasein – Handeln – und Selbstsein – Entschlossenheit zu sich selbst. Weil nun aber die Interpretation des Seins des Seienden, ebenso wie die des Zugangs zum Seienden orientiert ist am *lóyos* und dieser wieder als der nur aufweisende, erhält die Betrachtung und Anschauung des Seienden den schlechthinnigen Vorrang unter den Bezügen zum Seienden – Wissenschaft nur logisch, entsprechend das Praktische als Nichttheoretisches.

DRITTES KAPITEL

Das Problem der Weltanschauung

§ 39. Grundfragen des prinzipiellen Problems der Weltanschauung

a) Weltanschauung als faktisch ergriffenes In-der-Welt-sein

Gerade die Auseinandersetzung macht ja das Seiende an ihm selbst zugänglich und nicht die bloße Betrachtung. Diese ist eine nachträgliche Form möglicher Aneignung der Wahrheit, aber nicht das Wesentliche des Offenbarmachens. Das ist im Grunde auch die eigentliche Bedeutung, die dem Terminus »Anschauung« innewohnt. Es ist gar keine Selbstverständlichkeit, daß der abendländische Erkenntnisbegriff gerade an der Idee der Anschauung, αἴσθησις, ἰδεῖν, νοεῖν, orientiert ist und daß Kant die Idee der Erkenntnis als intuitus ansetzt. »Anschauen« von etwas will das unmittelbare Haben von etwas im Ganzen ausdrücken; solches Haben als erstrebtes Ideal schließt in sich die Orientierung an einem Nichthaben, Nichtbesitzen. Weltanschauung heißt im Grunde Welt-haben, sie besitzen, d. i. sich halten im In-der-Welt-sein, was die Haltlosigkeit entbehrt, worauf sie aber gerade Anweisung gibt, dies in Besitz zu bringen. Im Ausdruck »Weltanschauung« gilt es die zugeeignete Zugehörigkeit des In-der-Welt-seins zum Dasein herauszuhören. Weltanschauung als Welt-haben ist das faktisch je so oder so ergriffene In-der-Welt-sein. Wir dürfen daher, streng genommen, nicht sagen: Das Dasein hat eine Weltanschauung, sondern es ist Weltanschauung, und zwar notwendig.

Sofern aber das Dasein ausdrücklich sich um das In-der-Welt-sein bemühen kann und muß; und sofern solcher Bemühung

bestimmte Erkenntnisse, Stellungnahmen, Gewohnheiten, Ansprüche, Forderungen erwachsen, diese wiederum objektiv mitteilbar und darstellbar sind, und sofern dieses Veröffentlichte das zunächst Faßbare ist, erwächst der Schein, als sei die Weltanschauung etwas, was objektiv vorhanden ist – Gebilde, die es sich zulegen kann –, was in Büchern steht oder was man aus Vortragszirkeln der Schule der Weisheit in Darmstadt bezieht, was dann das Dasein haben oder nicht haben kann.

Auf Grund dieser Auffassung, daß Weltanschauung ein öffentlich gewordenes Gebilde ist, das freilich seine eigene Notwendigkeit und relatives Recht hat, entsteht eine weitere Verkenntung des Wesens der Weltanschauung, die sich ausdrückt in der Rede von der »natürlichen Weltanschauung«. Man meint damit ein solches Sichhalten im In-der-Welt-sein, das jedem Dasein natürlich und für jedes gleich ist. Wenn aber jedes Dasein als faktisch existierendes sich notwendig vereinzelt in eine Situation, so liegt darin, daß es so etwas wie eine natürliche Weltanschauung faktisch nicht gibt. Jede Weltanschauung ist wie jedes In-der-Welt-sein in sich selbst, ob es darum weiß oder nicht, geschichtlich. Es gibt nicht eine sogenannte natürliche und dann noch eine darauf gepfropfte, erst gebildete Weltanschauung, sowenig ein Dasein existieren kann, das nicht je Dasein eines Selbst wäre und damit notwendig in die Ich-Du-Verhältnisse zerstreute. Die Leugnung einer natürlichen Weltanschauung besagt nun freilich nicht, es existiert nicht so etwas wie eine gemeinsame Weltanschauung, etwa von Gruppen, Stämmen, Sippen, Nationen, Völkern; in anderer Richtung gibt es eine gemeinsame Welt bestimmter Stände, Kasten, Berufe. Aber diese Gemeinsamkeit selbst ist der Form nach ebenso wie hinsichtlich des Gehaltes eine geschichtliche.

Die Ausbildung von Weltanschauungen ist zunächst und auf lange hin eine Sache der Wissenschaft und der Gelehrten. Wo es solche Gebilde gibt, sind es zumeist nur erdachte, »Weltbilder«, in denen das jeweilige Wissen um das Seiende zusammengetragen und mit heilsamen praktischen Ratschlägen versehen ist.

Die Art und Weise, wie sich nun faktisch Weltanschauungen bilden, unterliegt bestimmten Wesensgesetzen. Problem ist:

1. Welches ist jeweils der Modus, gemäß dem dem Dasein die Haltlosigkeit des In-der-Welt-seins offenbar ist? a) In welcher vorherrschenden Richtung innerhalb des Ganzen der Streuung? b) In welchem Grade der Ursprünglichkeit des In-der-Welt-seins? c) In welcher Weise der Deutung und Auslegung die Offenbarkeit der Haltlosigkeit geschieht.

2. Welches ist der jeweilige Charakter des Haltes, der als möglicher in der Offenbarkeit der Haltlosigkeit vorgezeichnet wird?

3. Welches ist die echte Form der Gewinnung dieses Haltes, seiner Bewahrung und Überlieferung?

4. Welches sind die im jeweiligen Halt selbst angelegten und ihm zugehörigen Formen der Entartung und des Ersatzes?

5. Inwiefern liegt in der Entartung eines Haltes zugleich die Anweisung auf die Möglichkeit eines neuen?

Dieses sind Grundfragen des prinzipiellen Problems der Weltanschauung, denen vorausgeht die Wesensklärung von Weltanschauung überhaupt und der Nachweis des Ursprungs desselben im In-der-Welt-sein, in der Transzendenz.

Die ganze Erörterung über Welt, In-der-Welt-sein, Weltanschauung diene dazu, uns einen Boden zu verschaffen für die Frage des Verhältnisses von Weltanschauung und Philosophie. Genauer: Wir wollen im Durchgang durch eine Wesensklärung der Weltanschauung, die das vorliegende Bildungsbewußtsein immer leicht mit der Philosophie zusammenbringt, das Wesen des Philosophierens eindringlicher aufhellen.

b) Der Weltanschauungsbegriff bei Dilthey

Bevor wir diesen letzten Schritt versuchen, wollen wir auf den früher (s. oben S. 238f.) zum Leitfaden genommenen Weltanschauungsbegriff Diltheys zurückkommen und dabei die sieben Fragen kurz beantworten, die wir damals mit Rücksicht

auf Diltheys Bestimmung des Wesens der Weltanschauung stellten. Die Beantwortung dieser Fragen wird uns unmittelbar hinführen zum leitenden Problem. Zugleich werden wir in dieser zusammenfassenden Erörterung noch einmal das Gesamtproblem der Wesensinterpretation dessen, was Weltanschauung genannt wird, uns vor Augen führen und zugleich ermessen die Wichtigkeit der Erörterung des ersten Weges für den zweiten, d. h. im besonderen die grundsätzliche Bedeutung der Überwindung des psychologischen und erkenntnistheoretischen Subjektbegriffes im Sinne einer Wesensinterpretation des Daseins.

Dilthey sagt: »In der Struktur der Weltanschauung ist immer eine innere Beziehung der Lebenserfahrung zum Weltbilde enthalten, eine Beziehung, aus der stets ein Lebensideal abgeleitet werden kann.«¹ Weltbild, Lebenserfahrung, Lebensideal und Wirklichkeit, Wert, Willensbestimmung sind nach Dilthey Bestandteile der Weltanschauung »verschiedener Provenienz« und verschiedenen Charakters. Diese Auffassung ist entscheidend für Diltheys Stellungnahme zur Möglichkeit einer philosophischen Weltanschauung, was er mit »Metaphysik« identifiziert, und für seinen Begriff der Philosophie. Anhand der sieben Fragen ist jetzt zu erörtern:

1. Sind diese Grundbestandteile hinreichend ursprünglich bestimmt? »Weltbild« heißt für Dilthey der objektive Kausalzusammenhang des Vorhandenen, so wie er in der Naturwissenschaft im weiteren Sinne herausgestellt wird. »Lebenserfahrung« bezeichnet Dilthey auch als »Lebenswürdigung« oder Erleben von Bedeutung und Sinn, »Lebensideal«: Prinzipien des Handelns. Dies sind die drei Bezirke des Seienden.

Aber meint Dilthey, eine Weltanschauung bestehe aus der objektiv vorhandenen Natur, aus erlebenden seelischen Subjekten und aus Prinzipien, sie sei gleichsam ein irgendwie

¹ Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie. In: Die Kultur der Gegenwart I, 4, 1907. S. 38. (Gesammelte Schriften V, S. 380).

objektives Gemisch dieser drei? Er meint mit »Weltbild« vielmehr die kausal erkannte Natur, das Erkannte im Erkennen; der seelische Erlebniszusammenhang als gelebter und die Prinzipien als das Handeln Bindende. Gewiß, das meint er; aber er meint auch das erste. Mit anderen Worten: Es liegt hier eine wesentliche Unbestimmtheit in der Kennzeichnung der Bestandteile als solcher vor: einmal objektiv vorhandene ontische Bezirke (objektiv), zugleich aber im Hinblick darauf, daß sie erkannt, gefühlt und gewollt sind (subjektiv); bald das eine, »bald das andere«, bald beide in dieser Bezogenheit (Objekt-Subjekt-Beziehung), wobei diese erst recht unbestimmt bleibt. Die Grundbestandteile sind also nicht hinreichend ursprünglich bestimmt, sondern von außen, vulgär, in wechselnden und schillernden Bezügen, bald objektiv, bald subjektiv, bald Objekt-Subjekt-Bezogenheit selbst. Aber nur im Hinblick darauf, daß die drei Bestandteile gleichsam drei ontische Bezirke meinen, vermag Dilthey zu sagen, sie seien »verschiedener Provenienz«.

Sein	Wert	Wollen	oberste Denkbestimmung
das Wirkliche (Welt)	Leben	Prinzipien	objektiv
Erkenntnis	Gefühl	Wille	subjektiv
Weltbild	Lebens- erfahrung	Handeln	subjektiv- objektiv

Aber in dieser Ordnung ist Dilthey selbst schwankend.

2. Sind sie als Bestandteile der Weltanschauung verschiedener Herkunft oder nicht? Nimmt man sie objektiv, dann in der Tat; Natur ist etwas für sich, ebenso seelisches Leben und gel-

tende Prinzipien. Kein Bezirk ist auf einen anderen zurückführbar. Meinen die Bestandteile dagegen als solche die Weltanschauung und diese als Bestimmung des Seelenlebens, d.h. die drei Bestandteile als erkennendes, wertendes und wollendes Verhalten, dann ist gar nicht einzusehen, wie hier von verschiedener Provenienz der Bestandteile gesprochen werden soll; gerade umgekehrt: Sie haben diesselbe Provenienz aus dem Ganzen des Seelenlebens. Dilthey selbst sagt, entgegen der These von der verschiedenen Provenienz: »Der Grundunterschied zwischen diesen Bestandteilen geht zurück in die Differenzierung des Seelenlebens, welche als dessen Struktur bezeichnet worden ist.«² So ist nicht nur die Kennzeichnung der Bestandteile selbst unbestimmt, sondern auch die Bestimmung ihrer Herkunft; diese muß schwankend sein, weil die Bestandteile selbst vielfältig belastet sind. Damit verschlingt sich nun eine weitere Schwierigkeit.

3. Die Frage des möglichen Zusammenhangs der Bestandteile. Danach fragt Dilthey im Grunde gar nicht mehr; er bleibt bei der Dreigliederung der Vermögen Erkennen, Gefühl, Wille stehen; freilich ist er, und gerade er, nicht der Meinung, daß diese drei nur nebeneinander vorkommen; er bemüht sich gerade darum, die Einheit derselben ans Licht zu bringen, aber doch so, daß er je auf die faktische Verkettung aller drei hinweist – es gibt nie ein Vermögen ohne die beiden anderen –, aber das Entscheidende, die Möglichkeit dieses Zusammenhangs, d.h. die Grundstruktur des Daseins selbst, aus der solche Bestandteile zu entnehmen sind, ist nicht zum Problem gemacht. Daher bleibt

4. unbestimmt, ob sie nur zusammen geraten sind oder ob sich hier eine ursprüngliche, wesensnotwendige Einheit im Dasein selbst bekundet. Dilthey sagt: »Ihre [der Bestandteile] psychische Relation ist für uns im Erlebnis da; sie gehört unter die letzten erreichbaren Tatsachen des Bewußtseins. Das Sub-

² Ebd.

jekt verhält sich in dieser verschiedenen Weise zu den Gegenständen, hinter diese Tatsache kann nicht zu einem Grund derselben zurückgegangen werden.«³

Aus diesen Sätzen wird die Grundposition Diltheys klar. Wir heben nur einiges heraus mit Bezug auf die Wesensklärung der Weltanschauung: Die Bestandteile werden jetzt direkt als psychische und in psychischer Relation gefaßt; er nennt sie zugleich »Tatsachen des Bewußtseins«, hinter die zu einem Grund nicht zurück zu gehen ist. Hier wird deutlich, daß Dilthey trotz aller wesentlichen Revision der Psychologie im Sinne der naturalistischen Elementarpsychologie doch in der Wesensbestimmung des »Lebens« (Daseins) nicht über die Psychologie als solche hinausgekommen ist. Das Problem des Daseins ist ein solches der Psychologie, d. h. es bleibt der Ansatz eines ontischen Zusammenhangs, psychische Vorkommnisse, Tatsachen des Bewußtseins. Es wird weder gefragt, welches die Seinsart dieses Psychischen sei, noch gar, ob das Psychische in dieser Bestimmung ausreiche, das Wesen des Daseins auch nur zum Problem zu machen und somit erst die Basis für die Wesensbestimmung der Weltanschauung zu gewinnen. Dasein, von der Psychologie her gesehen und auf dem Boden der Psychologie, wird dann Erkenntnisproblem, Wissenschaftstheorie und Kultur. Dilthey bleibt in einem Positivismus höherer Form stecken und versteht nicht die Bedingungen, denen er genügen muß, um überhaupt das, was er fragt, als wirkliches Problem zu stellen. Denn gerade auch seine wichtige Erkenntnis, die Geschichtlichkeit des Lebens, bleibt im Grunde unverstanden, weil nicht ontologisch-metaphysisch begriffen. Daher ist die Geschichte des Daseins als solche nicht gesehen, sondern »Kultur« u.s.f. ist ein Ausdruck, Objektivation der Psychologisierung des Lebens, eine Aesthetik der Geschichtlichkeit und Kultur.

Aber man bringt sich um die Möglichkeit jedes sachlichen Verständnisses und wirklicher Probleme, wenn man sich, sobald

³ A a.O., S. 61 (Ges. Schriften V, S. 405).

von Geschichtlichkeit die Rede ist, den Namen Dilthey einfällen läßt und dann meint, damit sei das Problem gelöst. Es ist eine Unart der sogenannten Philosophiegelehrten, die ein Problem nur so weit zu treffen vermögen, als sie dafür eine Anzahl von Autorennamen und Buchtiteln anführen können. Das Problem der Geschichtlichkeit, das Dilthey behandelt hat, ist nun nicht zu sehen; ebenso wenig das Problem der Zeit, das Bergson behandelt hat, das Problem der Wesensschauung, das Husserl erkannt hat, und auch das Problem der Existenz ist durch übliche Kennzeichnung notwendig so nicht zu sehen. Diese markt-schreierische Art, die Unbildung zu befördern, ist mit schuld an der trostlosen Lage der Philosophie.

Diltheys These wird offenkundig in dem zweiten Satze, wo er sagt, hinter die Tatsachen des Bewußtseins könne nicht zu einem weiteren Grund zurückgegangen werden. Gemeint ist natürlich: zu einer Substanz, zu einem noch zugrundeliegenden Seienden, aus dem das Seiende der psychologischen Mannigfaltigkeit erklärt werden sollte, d.h. Dilthey kennt nur ontische Kenntnis der Tatsachen, wobei fraglich ist, was »letzte« Tatsachen heißen soll.

Dilthey sieht erstens nicht, daß gerade für sein Problem der Strukturbestimmung der Psychologie die ontologische Erkenntnis schon vorausgesetzt und vollzogen wird, und zweitens aber, daß die Frage nach dem Grund der Möglichkeit der Einheit der genannten »Tatsachen« nicht schon eine ontische Erklärungsfrage zu sein braucht, sondern eine ontologische Wesensfrage. Er bewegt sich hier in der Richtung Kants, der in dieser Hinsicht ebensowenig klar gesehen hat. Wenn Kant in seinen Paralogismen mit Recht die Ummöglichkeit einer ontisch-rationalen Metaphysik des Seelenlebens aufweist, so ist damit nichts entschieden gegen die Möglichkeit einer Ontologie des Seelischen bzw. des Menschen, so wenig, daß sie gerade als notwendig erwiesen ist – und Kant muß ständig davon Gebrauch machen. Zwischen bzw. vor der Erscheinung des Seelischen als Erscheinung und einer dogmatischen theoretischen Metaphysik

des Subjekts und Subjektbegriffs ist eben möglich und notwendig eine Ontologie des Seelischen. Man kann zugeben, für die faktische Durchführung des kantischen Problems der »Kritik der reinen Vernunft« ist sie nicht erforderlich; aber daraus folgt nicht, daß grundsätzlich die Möglichkeit einer metaphysischen Betrachtung des Seelischen ausgeschlossen sei. Wäre Kant zu diesen Fundamentalfragen vorgedrungen und hätte sie als eigene Probleme erkannt, dann wäre der deutsche Idealismus in der faktischen Form unmöglich geworden.

Zur ontologischen Wesensfrage kann nicht nur zurückgefragt werden, sondern ist immer auch schon zurück gefragt, ob ausdrücklich oder nicht. Denn daß Dilthey notwendig von einem solchen Grunde Gebrauch machen muß, obzwar er ihn nicht sieht und mißdeutet, das zeigt sich gerade an der Vieldeutigkeit, in der er sowohl die Begriffe der einzelnen Bestandteile der Weltanschauung als auch den Begriff dieser selbst gebraucht.

Die Vieldeutigkeit der Bestandteile: Weltbild, Lebenswürdigung, Lebensideal; Wirklichkeit, Wert, Zweck; Erkennen, Gefühl, Wollen, sowie die Vieldeutigkeit des Begriffes Weltanschauung: das Angeschaute, die Anschauungen, das Anschauen des Angeschauten, ist keine zufällige. Gerade weil Dilthey lebendig auf das Verständnis der Struktur der Weltanschauung dringt, muß er Gebrauch machen von dieser Vieldeutigkeit, freilich ohne daß es ihm gelingt, die Bedeutungsrichtungen festzulegen oder gar die Notwendigkeit der Vieldeutigkeit zu zeigen und zu begründen. Daß aber Dilthey sich in der Vieldeutigkeit bewegt, ist der Beweis dafür, daß er von einer – als solche nicht erkannten – Urstruktur des Daseins Gebrauch macht, und zwar deshalb, weil er davon Gebrauch machen muß, wenn anders die Weltanschauung zum menschlichen Dasein gehört.

5. Diese Urstruktur ist die Transzendenz als In-der-Welt-sein; das Dasein ist als solches transzendierend; es hat das Seiende, und zwar in der dreifachen Richtung der Streuung je schon über-

sprungen, d.h. es verhält sich nicht nur überhaupt als erschlossenes zum Seienden im Ganzen, sondern darin liegt: Es hält sich im Seinsverständnis, und dieses ist sogar Bedingung der Möglichkeit des genannten Verhaltens. Es ist nicht ein psychisches Subjekt in einem Inneren des Bewußtseins (etwas Subjektives) und hat auch Beziehung zu Objekten. Subjektiv und objektiv sind die Bestand-teile, weil sie als Verhaltungen des Daseins auf dem Grunde der Transzendenz desselben sich halten, und zwar liegt vor allem diesem ontischen Verhalten, was Dilthey überhaupt nicht sieht, schon Ontologisches zugrunde.

Die Möglichkeit und Notwendigkeit von Weltanschauung, d.h. ihr Wesen begründet sich in der Transzendenz des Daseins, und man kann nicht nur, sondern muß hinter die Tatsachen des Bewußtseins zurückfragen, sofern eine Tatsache überhaupt nichts hergibt in der Richtung der Erkenntnis, die Dilthey selbst anstrebt, wenn er die Struktur der Welt aus dem Seelenleben verstehen will.

Aber selbst das genügt nicht, daß man gegen Dilthey lediglich im Unterschied zu einer positivistischen psychologischen Beschreibung auf die ontologische Wesensklärung hinweist, sondern es bedarf der grundsätzlichen Überlegung, die wir in der sechsten Frage zum Ausdruck brachten:

6. Wie muß das Dasein grundsätzlich in den Blick genommen werden, um die Urstruktur sichtbar zu machen? Darauf wurde bereits Antwort gegeben durch die volle Wesensinterpretation der Transzendenz, wobei es galt, die im Sein des Daseins liegende Schärfe, die Nichtigkeit und Haltlosigkeit herauszustellen; negativ: die Seinsverfassung hat weder ontische Bestandteile und letzte Tatsachen, noch aber auch nur eine harmlose indifferente ontologische Struktur, sondern die Verfassung des Daseins ist am Sein deshalb wesentlich mitbeteiligt. Die Verfassung ist kein Rahmen, sondern die Art und Weise, wie das Sein des Daseins sich zeitigt.

Abschließend können wir gegenüber Dilthey, dessen Vorstoß zur Wesensklärung der Welt nicht in seiner Bedeutung ge-

schmälert werden darf, sagen: Weltanschauung ist kein aus heterogenen Bestandteilen zusammengebautes psychisches Gebilde in einem in sich abgekapselten Subjekt als Tatsache im Bewußtsein, sondern ist ein ursprünglich einiges, obzwar nicht einfaches transzendentes Grundphänomen, d.h. zur Transzendenz des Daseins gehörig und in der Weise dieses das Sein des Daseins bestimmend.

§ 40. Wie verhält sich Weltanschauung zum Philosophieren?

a) Die vulgäre Form des Problems:

Kann und soll die Philosophie eine wissenschaftliche Weltanschauung ausbilden?

Damit stehen wir vor der 7. Frage, auf deren Beantwortung alles abzielt: Wie verhält sich diese ursprüngliche Struktur des Daseins, Weltanschauung als Sichhalten im In-der-Welt-sein, zum Philosophieren, von dem wir schon angezeigt haben, daß es in der Transzendenz als der Grundverfassung des Daseins geschieht? Die These lautet:

Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren: Was das heißt, muß sich jetzt konkreter dadurch bestimmen lassen, daß wir aufklären, wie sich Philosophieren zur Weltanschauung verhält, die ja doch eine Wesensbestimmung des In-der-Welt-seins, der Transzendenz, ausmacht.

Man könnte sagen: Transzendieren heißt In-der-Welt-sein. Zum In-der-Welt-sein aber gehört jeweils ein bestimmter Modus des Sich-haltens in ihm, also kurz gesagt eine Weltanschauung. Ausdrückliches Transzendieren ist demnach ein ausdrückliches Sichhalten im In-der-Welt-sein oder ein ausdrückliches Ausbilden einer Weltanschauung. Wenn Transzendieren heißt: In-der-Welt-sein und dieses je ist Sichhalten in solchem, Weltanschauung, dann ist ausdrückliches Transzendieren, d.h. Philosophieren ein ausdrückliches Ausbilden von

Weltanschauung. Da nun doch – nach der gewöhnlichen und immer wieder durchbrechenden Meinung – Philosophie wissenschaftliche Erkenntnis ist, und zwar die höchste und erste, wissenschaftliche Erkenntnis aber auf Allgemeingültigkeit, letzte Sicherheit und apodiktische Rechtfertigung des Erkennens abzielt, so muß Philosophieren sein das wissenschaftliche Ausbilden einer allgemeingültigen Weltanschauung. Demgemäß spricht auch Dilthey von der philosophischen Weltanschauung als dem »Unternehmen, die Weltanschauung zur Allgemeingültigkeit zu erheben«¹, und er bezeichnet dieses Unternehmen zugleich als das Wesen der Metaphysik. Das ist in der Tat die herrschende Meinung, nur daß Dilthey die faktische Erfüllung dieser Aufgabe für unmöglich hält, und zwar weil die Metaphysik den Anforderungen der Wissenschaft nicht genügen kann.²

Die vulgäre Form des Problems »Weltanschauung und Philosophie« ist demnach: Kann und soll die Philosophie eine wissenschaftliche Weltanschauung ausbilden oder nicht? Aber wir wollen uns nicht an dieses Problem halten, allein schon deshalb nicht, weil es eine schiefe Frage ist und das gar nicht trifft, was eigentlich geklärt sein will. Vielleicht soll weder die Philosophie eine wissenschaftliche Weltanschauung ausbilden noch kann sie das; aber am Ende steht sie gleichwohl, ja gerade deshalb, weil sie weder soll noch kann, in einem ureigenen Verhältnis zur Weltanschauung. Wir behalten das vulgäre Problem im Auge, zumal es verkoppelt ist mit der Frage Philosophie und Wissenschaft; aber wir entwickeln jetzt die Antwort auf die Frage des Verhältnisses von Weltanschauung und Philosophie systematisch aus der genaueren Interpretation von Weltanschauung und Transzendenz.

Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren. Zu Anfang der Vorlesung wurde gesagt, daß das Dasein als solches philo-

¹ A.a.O., S. 55 (V, S. 399).

² Vgl. a.a.O., S. 60 (V, S. 404).

sophiert, sofern es existiert. Im Verlauf des ersten Weges sahen wir: Das Wesen der Existenz ist Transzendenz. Gleichwohl ist ausdrückliches Transzendieren eine freie Möglichkeit des Daseins, nicht nur zum Dasein gehörig, sondern hinsichtlich seiner Ausdrücklichkeit gerade ihm frei entspringend. Damit ein Zusammenhang zwischen dem Wesen der Weltanschauung und dem Wesen des Philosophierens sichtbar wird, müssen wir zunächst kurz eingehen auf einen Grundunterschied in den Möglichkeiten von Weltanschauung.

b) Zur Geschichtlichkeit von Weltanschauungen

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Bildung der Weltanschauung bestimmt wird durch die Art der Offenbarkeit der Haltlosigkeit des In-der-Welt-seins, d.h. durch die Art, wie dieses selbst erfahren und die Haltlosigkeit ausgelegt wird. Diese Offenbarkeit der Haltlosigkeit ist kein theoretisches Wissen, sondern eben schon ein Modus des sich Haltens in ihr. Mit der Geworfenheit des Daseins ist zunächst, wenn auch nicht endgültig und in allem, ein bestimmtes Sichhalten im In-der-Welt-sein entschieden. Ferner wurde betont, daß das In-der-Welt-sein selbst sich in seiner Art immer aus dem Dasein selbst bestimmt.

Die Grundmöglichkeiten von Weltanschauung haben nun entsprechend ihrem je eigenen Wesen unter sich auch eine bestimmte Wesensgesetzlichkeit hinsichtlich ihres Geschehens und ihrer Folge. Zwar kann man sich in einer freigebildeten Statistik und Typologie von Weltanschauungen Haupttypen derselben nach irgendeinem Schema zusammenordnen. Meist geschieht das so. Das einzige Prinzip ist zunächst, daß man die Mannigfaltigkeit von Weltanschauungen logisch ordnen will, um sich zurecht zu finden. Dabei wird aber gerade eines vergessen, was der Weltanschauung wesentlich ist, ihr geschichtlicher Charakter, daß sie im Geschehen des Daseins verwurzelt ist und es zugleich bestimmt. Nicht-sind aus einem formalen Be-

griff Möglichkeiten zu deduzieren, sondern aus der Einsicht, daß Dasein, sofern es existiert, je schon in einer Welt ist, ergeben sich geschichtliche Stufen, die sich aus der wesentlichen Geschichtlichkeit des Daseins bestimmen.

Wenn der geschichtliche Charakter zu ihrem Wesen gehört, dann muß auch die Interpretation der Grundmöglichkeiten der Weltanschauung diesem, d.h. den Wesenszusammenhängen der Abfolge und Durchdringungsgesetze Rechnung tragen.³

§ 41. *Zwei Grundmöglichkeiten der Weltanschauung*

a) Weltanschauung im Mythos: Bergung als Halt
im übermächtigen Seienden selbst

Für unsere Zwecke muß es genügen, zwei Grundmöglichkeiten der Weltanschauung aus dem Wesen des Daseins selbst und seinem Geschehen aufzuhellen. Beide sind gleichwohl faktisch nie zu trennen; in der einen wirkt die andere nach, die andere nimmt die eine schon immer vorweg.

Wir sagen: Zum In-der-Welt-sein gehören die Wesenscharaktere des Umwillen seiner selbst und die Geworfenheit. Je weniger das Dasein zunächst durch »Wissen«, Lehren, Technik, Organisation durchsetzt ist, um so unmittelbarer ist das Durchwaltetsein vom Seienden, im Verhalten zu ihm, um so ursprünglicher das Ausgeliefertsein an das Seiende, und das immer im Ganzen der Streuung des Daseins; das heißt aber: Das Seiende offenbart sich zunächst ausschließlich in seiner Übermacht, und zwar durchgängig. Das Dasein geht darin auf, benommen vom Ganzen, nicht nur von den Dingen. Auch die eigene Seele, das eigene Selbst ist gewissermaßen eine fremde Macht, ein Dä-

³ Wir berühren hier schon Probleme, die uns auf dem dritten Wege begegnen. Ohne daß wir darauf eingehen können, muß daran erinnert werden. Anm. d. Hg.: Der dritte Weg (Philosophie und Geschichte) wurde nicht ausgeführt.

mon, der sich des einzelnen annimmt oder ihn bedroht. Die Vorstellung von Seele und Geist ist nicht erwachsen durch Anwendung des Substanzbegriffes auf innere seelische Wesen, sondern aus diesem Durchwaltetsein vom Seienden und Ausgesetztsein seiner Übermacht. In diesem Durchherrschtsein von der Übermächtigkeit des Seienden ist begründet, daß dem Dasein, das als solches sich nicht erkennt, es selbst sich als etwas Fremdes bekundet. Das Seiende im Ganzen hat den Charakter der Übermächtigkeit.

Das Sein alles Seienden wird in diesem Sinne verstanden, das In-der-Welt-sein als dieses Ausgeliefertsein an die Übermacht des Seienden, mit den Grundweisen des Getragenseins von ihm und Bedrohtseins durch es. Alle Bezüge des Daseins und alles Seiende, dazu es sich verhält, werden aus diesem Verständnis des Seins als Übermächtigkeit gedeutet: Raum, Zeit, Zahl, Kausalität, das Miteinandersein und das Seiende im Ganzen in seiner Herkunft und seinem Geschehen.

Man hat neuerdings diesen Zusammenhängen eine größere Aufmerksamkeit zugewendet in Untersuchungen, die sich auf die Erkenntnis des Mythos und des mythischen Daseins erstrecken. Cassirer hat versucht, das mythische Dasein, oder wie er sagt, das mythische Denken, zu interpretieren.¹ Er ist dabei vor allem eingegangen auf eine Interpretation dessen, was wir heute an ethnologischen Kenntnissen von den primitiven Völkern haben. In allen Mythologien bedeutet Sein nichts anderes als Übermacht, Mächtigkeit. In diesem Sinne müssen die verschiedenen Wörter der Primitiven gefaßt werden: Mana, Wakanda, Orenda, Manitu. Cassirer hat ausgedehntes Material der Ethnologie benutzt, aber dabei doch zu sehr diese Bezirke, und gar nicht die große und reichere Mythologie etwa der Griechen.

Der Mythos kennzeichnet eine Grundmöglichkeit des In-der-Welt-seins; das heißt aber: Zu ihm gehört ein ganz be-

¹ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Teil: *Das mythische Denken*. Berlin 1925. Vgl. DLZ 1928, Heft 21.

stimmtes, obzwar abwandelbares Sichhalten im In-der-Welt-sein, eine ganz bestimmte Weltanschauung. Sofern diese uns gleichsam auf eine Haltlosigkeit antwortet, ist die wesentliche Frage: Wie ist dem mythischen Dasein überhaupt die Haltlosigkeit des Daseins offenbar? Darauf ist zu antworten: in der Weise der Ungeborgenheit. Weil das mythische Dasein an die Übermächtigkeit des Seienden ausgeliefert ist, ist es in solchem Ausgesetztsein zugleich immer vom Seienden benommen. Ausgesetztsein ist wesentlich für das Existenzverständnis. Das Dasein hat daher die Tendenz, im Seienden selbst aufzugehen. Denn auch das eigene Selbst ist noch nicht als solches verstanden, sondern einer Macht überantwortet, die dieselbe ist, die das Ganze des Seienden durchherrscht. Das Sein ist unartikulierte, aber in dieser Unbestimmtheit ist das Seiende um so mächtiger und einheitlich durchdringender. »Pantheismus« und dergleichen sind alles schlechte Namen und Begriffe, theologisch, aber nicht ontologisch metaphysisch erhellend. Dieses Benommensein aber darf nicht etwa als ein Schlafzustand oder eine Trunkenheit genommen werden, sondern in der spezifischen Wachheit des Ausgeliefertseins an das Übermächtige bekundet sich dieses immer zugleich als bedrohend. Das Dasein ist von der Übermacht umgetrieben. Die Haltlosigkeit ist Schutzlosigkeit im Ausgeliefertsein, und das Sichhalten in solchem In-der-Welt-sein ist ein Sichhalten in der Ungeborgenheit, d. h. ein Sichbergen, sich Schutz, Kraft und Macht verschaffen. Daher kommt die zentrale Bedeutung der Magie und des Zaubers und die entsprechenden Formen der Opfer und Kulte, der Vegetationsriten.

Die Haltlosigkeit des In-der-Welt-seins ist offenbar als Ungeborgenheit des Daseins. Der Charakter des Haltes, der sich demgemäß für das Sichhalten in dieser Haltlosigkeit ausbildet, ist die Geborgenheit, die Bergung im Seienden im Ganzen, von dem das Dasein durchwaltet ist und wozu es sich verhält. Die erste Grundmöglichkeit der Weltanschauung ist demnach dadurch gekennzeichnet, daß der Halt den Charakter der Bergung

im Seienden hat. Damit ist nun schon eine Fülle von Wesenszusammenhängen gegeben: Der Halt wird gefunden im übermächtigen Seienden selbst; es ist das Halt und Geborgenheit Gebende. Das Sichhalten als Haltnehmen ist demnach ein schutzbedürftiges Sichstellen unter die Übermacht des Seienden; dabei geht der Schrecken vor diesem Seienden in eins mit der Besänftigung, Verehrung, dem Dienst und dem Verhältnis zu ihm – Opfer –, zugleich zeigt sich die Tendenz, seiner doch irgendwie Herr zu werden durch Zauber, Gebet und dergleichen.

Das Sichhalten im In-der-Welt-sein als solche Bergung zeitigt demnach einen ganzen Umkreis von Betätigungen, die ganz bestimmten Regelungen in Ritus und Kultus unterstehen. Der Ritus selbst schlägt sich nieder in Vorschriften, Satzungen, Lehren, die in heiligen Büchern niedergelegt sind oder in mündlicher geheimer Tradition weitergegeben werden. Die Bergung des Daseins, und was zu ihr gehört, wird selbst eine gleichsam objektiv vorhandene Macht, Sitte und Brauch, und zwar kommt das ganze Dasein in seinem Geschehen in die Botmäßigkeit dieser Bergung. Diese geschieht mit ihrem Dasein. Das zeigt sich vor allem in der Ordnung und Funktion von Tag und Nacht, von den Jahreszeiten und Festen, in den Riten bezüglich Geburt, Heirat, Tod, Krankheit, Krieg, Jagd, Feldbestellung, Schifffahrt. Das Halt-gewinnen besagt demnach das Sicheinfügen in diese Ordnungen und Satzungen, Mittun in diesen magischen Handlungen, Gebrauchmachen und Durchherrschtsein von ihren Wirkungen.

Durch die verschiedenartige Charakteristik der Transzendenz haben wir gesehen, daß das Seiende, das wir Dasein nennen, angesichts des Ganzen des Seienden offenbar wird. Das Dasein ist dieser eigentümliche Ort für die Ganzheit des Seienden, die wir auch das Unbedingte nennen können. Mit anderen Worten: Das Dasein hat in sich selbst in seiner Existenz immer eine bestimmte Idee des Göttlichen, und sei es auch nur des Götzen. Wenn wir sagen, das Dasein ist seinem

Wesen nach dieser eigentümliche Ort des Unbedingten, so ist damit nicht gesagt, daß das Dasein als dieser Ort des Unbedingten das Unbedingte selbst ist. Man kann diese Zusammenhänge nur klar sehen und sich vor psychologischen Mißverständnissen hüten, wenn man aus der Grundverfassung des Daseins, der Transzendenz spricht. Sofern wir vom Dasein als Ort des Unbedingten handeln, das man als das Göttliche bezeichnet, liegt es nahe, diese Zusammenhänge, auch den Ursprung der Religion, sogar das mythische Dasein, von bestimmten Erkenntnissen über Gott, von theologischen Theorien aus zu interpretieren.

So ist auch Schelling, einer der wenigen Philosophen, der sich eine große ursprüngliche Einsicht in das mythische Dasein erarbeitet hat, der Gefahr nicht entgangen, die Interpretation allzu sehr an theologischen Grundbegriffen zu orientieren. Schelling hat in gewissem Sinne recht, wenn er sagt, daß im Anfang des mythischen Daseins ein Monotheismus steht, der eine Göttervielheit nicht ausschließt, sondern sie gerade hervorbringt. Aus dieser Göttervielheit entsteht durch einen Prozeß des Verfalls dann erst Vielgötterei und innerhalb dieser der Monotheismus im theistischen Sinne. Aber diese Probleme müssen aus der Sphäre der Theismen und der theologischen Orientierung herausgenommen werden, um den metaphysischen Charakter dieser Zusammenhänge zu erfassen. Es handelt sich hier um ein Geschehen des Daseins selbst, und zwar solches, das in jedem Dasein mit- und nachgeschieht, auch wenn die bestimmten Formen der geschichtlichen Ausprägung wirkungslos oder gar unbekannt geworden sind.

In dieser Grundform des In-der-Welt-seins und seiner Weltanschauung ist der Wurzelboden zu sehen, in dem der Ursprung der Mythen faktischer Religionen geschieht, worauf hier nicht einzugehen ist. Nur das muß angemerkt werden: Es kann sich hier – bei dieser Grundform der Weltanschauung und bei jeder – nach all dem, was wir prinzipiell über das Dasein sagten, nicht um sogenannte psychologische Vorkommnisse handeln; es wäre

ein Mißverständnis, wollte man in dem Gesagten eine psychologische Erklärung des Mythos der Religionen sehen.

Worauf es uns hier allein ankommt, ist, den Wesenscharakter des Haltes als Bergung bzw. die Art der Haltlosigkeit als Ungeborgenheit zu sehen. Sofern das In-der-Weltsein von dieser Ungeborgenheit durchherrscht bleibt, das In-der-Welt-sein aber eo ipso ein In-der-Wahrheit-sein ist, hat hier auch die Wahrheit einen spezifischen Charakter. Wesentlich für diese Art der Wahrheit ist der Unterschied des Heiligen, Sakralen gegenüber dem Profanen. Alles Offenbarwerden von Seiendem entspringt nicht einem eigenen Entdecken und Forschen, und es wird auch nicht zugeeignet als Wissen und Kenntniss, sondern umgekehrt: Das offenbare Neue birgt Schrecken und Gefahr und die Notwendigkeit des Schutzes, der Sicherung des Verhaltens. Das mythische Dasein hat keine Wissenschaft, nicht weil die Menschen zu dumm dazu wären, sondern weil die dazu gehörige Weise des In-der-Welt-seins im mythischen Dasein gar nicht möglich ist.

Die Unverborgenheit des Seienden ist im spezifischen Sinne orientiert auf eine Ungeborgenheit in ihm bzw. in der Sorge der Bergung. Solange man diesen Wesenszusammenhang zwischen Ungeborgenheit und Unverborgenheit im spezifisch mythischen In-der-Welt-sein nicht klar übersieht, wird man nicht einen zureichenden Leitfaden haben, die spezifische Wahrheit des Mythos zu interpretieren. Man kommt dann notwendig in die Lage, die Wahrheit des mythischen Daseins entweder als Aberglaube zu erklären oder aber als bloßen Ausdruck einer bestimmten Bewußtseinshaltung, d.h. auch im Grunde subjektivistisch zu verstehen. Der Gefahr dieser Interpretation ist auch Cassirer in seiner Darstellung des mythischen Denkens nicht entgangen. Obzwar er die Schellingsche Erkenntnis von der Eigenständigkeit der mythischen Wahrheit zustimmend aufnimmt, hat sein spezifisch kantischer Standpunkt ihn gehindert, diese Probleme zu sehen.

b) Entartung der Bergung:
zum Betrieb gewordene Weltanschauung

Die Charakteristik dieser einen Grundmöglichkeit von Weltanschauung, deren Halt den Charakter der Bergung im Seienden hat, dazu das Dasein sich verhält, sollte vor allem dazu dienen, uns gleichsam einen Hintergrund zu schaffen, gegen den wir eine andere Grundmöglichkeit von Weltanschauung abheben. Nach dem eben Erörterten muß sich auch diese dadurch bestimmen lassen, daß wir wieder fragen nach einer anderen möglichen Art der Offenbarkeit und demnach Auslegung der Haltlosigkeit. Wir sagten aber bereits: die Möglichkeiten tauchen nicht nebeneinander auf, sondern haben wesensgeschichtliche Zusammenhänge, bei denen jeweils die Formen der Entartung und des Ersatzes der Weltanschauung in ihrer eigentümlichen produktiv veranlassenden Funktion sich zeigen.

Ohne daß wir diese Wesensgeschichte jetzt im einzelnen konstruieren und etwas über faktische Weltanschauungen im echten Sinne und Religionen aussagen, läßt sich das eine verständlich machen: Wenn sich eine Weltanschauung als Bergung ausbildet, dann liegt es in ihrem eigensten Sinne, das Ganze der Wege und Mittel zum Heil in einer bestimmten und verbindlichen Gestalt auszubilden und in jede einzelne Verhaltensweise des konkreten Daseins hineinzubilden, um es durchgängig zu durchherrschen und eben damit zu sichern.

Diese im eigensten Sinn der Bergung notwendige objektive Verfestigung und Herrschaft, das öffentliche Angebot und die überlieferte Zugänglichkeit der Mittel trägt nun in sich selbst den Keim der Entartung. Wir sehen dabei ab von den Macht- und Herrschaftsgelüsten und der Gewinnsucht bei denjenigen, die eine solche Heilsorganisation verwalten; die Auswirkung solcher Instinkte ist hier wie in anderen Bezirken menschlicher Existenz unvermeidlich; sie kann in sich aber nicht schon das Ganze der Heilsidee, Heilmittel und -wege gefährden und erschüttern. Wohl aber sind es diese Mittel und Wege selbst in

ihrer Zugänglichkeit und in ihrer Nutzung, die sich gleichsam vor das schieben, wozu sie selbst dienen. Denn ihre Herrschaft und ihr Gebrauch gibt ihnen Öffentlichkeit, d.h. aber, sie präsentieren sich als Seiendes, wie das andere, darauf sie bezogen sind, und sofern sie das »Nächste« sind, gilt ihnen das Interesse. Sie werden Selbstzweck, ihre Pflege und ihr Gebrauch nimmt alles in Anspruch. Wesentlich wird jetzt nicht mehr, ob der Zauber wirkt und seine Wirkung erfahren und geglaubt wird, sondern daß er der Vorschrift gemäß durchgeführt wird und sein Gebrauch in Anspruch genommen wird. Die Bergung verliert ihre eigentliche Funktion des Haltens und Haltgebens; sie wird Betrieb.

Was besagt das für die betreffende Weltanschauung? Das Sichhalten im In-der-Welt-sein wird nunmehr zu einem bestimmten Gestalten desselben; es ist nicht mehr entscheidend die Geborgenheit des Daseins, sondern daß die Bergung funktioniert, in Ansehen und Macht bleibt. Mit dieser Verfestigung der Organisation der Bergung geht zusammen eine Wirkungslosigkeit der Geborgenheit. Die Un-geborgenheit schwindet, aber nicht auf Grund einer Bergung, sondern mit der Entartung dieser, d.h. beide sind verändert, sind scheinbar weder Haltlosigkeit noch Haltbedürftigkeit, weil weder Ungeborgenheit noch Bergung. Aber gerade diese Indifferenz, d.h. eine innere Leere des Daseins, ist eben die unheimliche Situation, in der sich ein Umschlag vorbereitet. Das ist das Eigentümliche, daß mit der Herrschaft des Betriebs die Ungeborgenheit des Daseins schwindet und das Dasein sich selbst verliert.

Eine neue und ganz andere Haltlosigkeit meldet sich, die zwar meist und langhin noch niedergehalten wird dadurch, daß die veräußerlichte und zum Betrieb gewordene Weltanschauung sich zu erneuern, aufzubessern, an Bedürfnisse anzugleichen sucht und so Mischbildungen zeitigt, die freilich den inneren Zerfall nur beschleunigen. Die Herrschaft des Betriebs macht eine neue Haltlosigkeit offenbar, und das heißt, sie gibt widerwillen Anweisung auf bislang nicht offenbare Möglich-

keiten des Halt-nehmens. Die Indifferenz der Haltlosigkeit und des Haltes, die Herrschaft des Betriebs macht offenkundig, daß die Mittel und Wege der Bergung versagen, wenn die Ungeborgenheit als solche nicht mehr selbst im Dasein da ist, sondern gleichsam zugedeckt durch den Betrieb. Das Nichtmehrdasein der Ungeborgenheit des Daseins besagt aber, daß es sich selbst verloren hat. Es dämmert die Erkenntnis, daß schon in jenem Ausgeliefertsein an die Übermacht des Seienden und in jenem sogenannten Haltgewinnen, d.h. in der Ungeborgenheit als Bergung zeitigend, ein ursprüngliches Sein des Daseins umwillen seiner selbst lag, das ihm freilich gleichsam, und zwar in einer echten Weise, abgenommen war durch die ursprünglich gezeitigte Bergung.

Nunmehr ist das Dasein zwar auch ausgeliefert, aber an den Betrieb, und so, daß die Ungeborgenheit scheinbar geschwunden ist. Das Ausgeliefertsein an den Betrieb heißt aber, daß das Dasein überhaupt nicht mehr eigentlich sich in sich selbst hält, d.h. daß es sich vordem schon, wenngleich dunkel, sich in sich selbst gehalten und trotz allem auf sich selbst gestellt hatte. Mit dem Schwinden der Ungeborgenheit und mit der Veräußerlichung der Bergung zum Betrieb stellt sich notwendig das ein, was wir als Leere des Daseins bezeichnen, als Verlorenheit, Sich-entgleiten – das Dasein selbst wird Opfer des Betriebs: Überall, wo Betrieb das Wesentliche ist, ist versteckterweise eine Leere des Daseins da, die eben durch die Geschäftigkeit des Betriebs ständig beseitigt werden soll.

Aber die Frage ist wieder, wie kommt es hier überhaupt zum Offenbarwerden des sich in sich selbst Haltens? Es kommt durch den Betrieb selbst; er bekundet als Geschäftigkeit eine gewisse freie Möglichkeit des Daseins, in seinem Verhalten (sich auf sich selbst zu stellen), und dieses weckt zugleich die Erinnerung an die Möglichkeit des in sich selbst sich Haltens.

So offenbart der Betrieb das Fehlen des eigentlichen Es-selbst-seins des Daseins, was wir bezeichnen als Haltung, und zwar in doppelter Weise: 1. Offenbarwerden des Sich-entglei-

tens, Leere des Daseins, sich in sich selbst Halten. 2. In eins damit: Verweisung auf eigene Tätigkeitsmöglichkeit – betonte Verhaltung. Im Offenbarwerden des Nichtmehrdaseins der Haltung liegt die Anweisung auf die Möglichkeit einer ursprünglichen Aneignung derselben. Mit anderen Worten: Aus der Offenbarkeit der Haltlosigkeit als Haltungslosigkeit entspringt eine neue Möglichkeit des Haltnehmens, d.h. des Sichhaltens im In-der-Welt-sein. Halt ist jetzt offenbar als Haltung.

§ 42. *Die andere Grundmöglichkeit:
Weltanschauung als Haltung*

a) Weltanschauung als Haltung und die aus ihr entspringende Auseinandersetzung mit dem Seienden

Damit stehen wir bei der zweiten, auf die erste wesentlich bezogene und immer bezogen bleibende Grundmöglichkeit der Weltanschauung. Halt als Bergung hat den Halt primär in dem, woran sie sich hält, im Seienden, darin sie geborgen ist; Halt als Haltung hat den Halt primär im Sichhalten selbst. Das Dasein selbst – als solches – läßt den Halt geschehen und sein; aber nun ist nicht etwa das Dasein das Seiende, woran es sich hält, obzwar in dieser Richtung die Hauptmöglichkeit der Entartung der Weltanschauung als Haltung liegt.

Auf die Haltlosigkeit als ursprüngliche Ungeborgenheit ist der erste Halt als Bergung bezogen. Deren notwendige Ausbildung entartet zum Betrieb, der seinerseits – zunächst in der Weise des Scheins (Geschäftigkeit) und des Mangels – die Möglichkeit der Haltung offenbar macht und in eins damit eine neue Haltlosigkeit. Diese ist der Betrieb selbst; bezeichnend ist, daß hier die Haltlosigkeit positiv ausgedrückt ist. Denn je mehr sich das Dasein in seinem Geschehen von dem Eigentlichen entfernt und die »Wahrheit« in ihrem Wie sich wandelt, um so wesentlicher und »freier« wird der Schein. »Betrieb« stellt sich

dar als Schein der höchsten Wirklichkeit, als Handeln, »es geschieht etwas«. Sofern die der Haltung entsprechende Haltlosigkeit im Betrieb liegt, dieser aber in sich als Modus der Bergung fungiert, bleibt die Haltung in wesensmäßigem Zusammenhang mit der Bergung selbst und damit der Haltlosigkeit als Un-geborgenheit. In dieser Wesenslegierung von Haltung und Bergung liegt der Wesensgrund für die Notwendigkeit der Auseinandersetzung und des Kampfes zwischen beiden. Bergung und Haltung sind zwei Grundweisen der Weltanschauung, d.h. des In-der-Welt-seins, der jeweiligen Faktizität der Transzendenz. Sie sind wesentlich aufeinander bezogen. Durch eine Abhebung der einen Möglichkeit gegen die andere können sich beide verdeutlichen, was für uns vor allem bezüglich der zweiten Möglichkeit wichtig ist.

Von vornherein ist nicht zu vergessen: Als Weltanschauungen betreffen Bergung und Haltung immer das Ganze des Daseins in der Einheit seiner Streuung. Das ist um so wichtiger, als gerade in den beiden Grundweisen der Transzendenz sich je eine Verlagerung des Gewichts der Transzendenz vollzieht, ohne daß diese dabei gleichsam auseinanderfällt. Verlagerung des Gewichts ist eine innere Möglichkeit dieser im Spielcharakter der Transzendenz. Wir können dies nur schematisch kennzeichnen, mit allen Vorbehalten einer solchen Charakteristik.

Bei der Bergung liegt das Gewicht des Daseins im Durchwaltetsein vom Seienden, so zwar, daß die Wahrheit des Daseins primär durch die Ungeborgenheit bestimmt ist. Das Dasein ist gewissermaßen in das Ganze des Seienden hineingenommen, aber gleichwohl nicht verloren, sondern von ihm getragen.

Bei der Weltanschauung als Haltung dagegen liegt das Gewicht des Daseins im Verhalten als Sichverhalten und selbst handeln. Das Umwillen-seiner, das auch im mythischen Dasein nicht etwa fehlt – sonst wäre Bergung ohne Sein –, bringt das Dasein zu ihm selbst. Das Umwillen-seiner kommt jetzt eigens in das Sichhalten. Das besagt aber: Das Dasein hat sich selbst in seiner Geworfenheit und seinen faktischen Möglichkeiten er-

griffen. Im Durchwaltetsein von Seiendem hält es sich selbst hinein in Möglichkeiten seiner selbst, die es sich selbst vorhält. Haltung als die zweite Grundart der Weltanschauung drückt aus das Wesentliche des Haltens im Dasein. Das durch Haltung bestimmte Dasein ist ein Sichhineinhalten in vorgehaltene Möglichkeiten seiner Verhaltungen.

Diese Formulierung ist absichtlich gewählt, um zu zeigen, wie diese zweite Grundart des Daseins durch und durch vom handelnden Existieren im Auf-sich-selbst-gestelltsein der Existenz bestimmt ist, was aber nicht besagt, daß die Geworfenheit des Daseins verschwindet – sie kann es gar nicht –, sondern in der Haltung mitverwaltet wird. In solcher Haltung gewinnt das eigene Verhalten des Daseins einen Vorrang, es legt sich aber in das Verhalten zum Seienden, das bislang den Charakter der Mächtigkeit nicht eingebüßt hat, obzwar schon die spezifisch mythische Modifizierung, Mächtigkeit als Heiligkeit, geschwunden ist. Ausdrückliches Verhalten zu Übermächten wird aber Auseinandersetzung des Daseins innerhalb seiner mit ihnen in allen wesentlichen Bezügen. Das Dasein in dieser Grundweise der Haltung wird Auseinandersetzung mit dem Seienden, und zwar nach allen wesentlichen Bezugsrichtungen der Streuung des Daseins. Das Ganze des Seienden, das in der Bergung offenbar war – in ihrer Weise – ist nicht verschwunden, wohl aber hat sich der Charakter der Wahrheit gewandelt. (Nicht nur anderes offenbar, sondern erstmals entdeckt, und zwar woraufhin?)

Das schon offenbare Seiende zeigt sich jetzt in dem und für das haltungsbestimmte, d.h. sich auseinandersetzen-
de Dasein als das, was bewältigt, beherrscht, gelenkt werden soll. Das aber verlangt in sich wesensnotwendig ein Sichauskennen in dem Seienden bezüglich dessen, was und wie es an ihm selbst ist, abgesehen davon, ob es Geborgenheit bietet oder versagt. Das Sichauskennen im Seienden muß dieses daraufhin an ihm selbst offenbar machen, damit an ihm die Lenkbarkeit, Leitbarkeit, Beherrschbarkeit möglich wird. Lenkbarkeit setzt aber voraus,

daß wir im vorhinein verstehen und voraussehen, wie das Seiende gleichsam sich benimmt, d.h. wir müssen im vorhinein einen Einblick haben in die Ordnung der Abfolge der Vorgänge. Die Verfassung des Seienden in dieser Hinsicht bezeichnen wir als Gesetzmäßigkeit. Sofern aber die Gesetze erkannt werden sollen, heißt das, das Seiende muß an ihm selbst entdeckt werden. Erkenntnis der Gesetze erwächst aus und ist getragen vom In-der-Welt-sein als sich auseinandersetzen- de Haltung.

Die Idee der Gesetzmäßigkeit und entsprechend die Bestimmung der gesetzlichen Zusammenhänge selbst kann sehr roh sein, kann sich ausbilden. Entscheidend bleibt zunächst, daß mit dem Wandel des Charakters der Wahrheit, der mit der Weltanschauung als Haltung sich im vorhinein schon einstellt – er ist nicht erst spätes Resultat –, sich die Grundstellung zum Seienden wandelt. Richtiger gesprochen: Mit der Haltung kommt das Dasein allererst zu einer Grundstellung zum Seienden dergestalt, daß jetzt erst das Seiende an ihm selbst offenbar ist. Jetzt erst, wo das Umwille- n-seiner eigens in das Sichhalten kommt, d.h. das Sichhalten im In-der-Welt-sein, was zugleich heißt im In-der-Wahrheit-sein; jetzt erst gibt es so etwas wie das Umwille- n des In-der-Wahrheit-seins, Umwille- n der Wahrheit. Nur in einem solchen Dasein, das von Grund aus bestimmt ist durch die eigens gewählte Haltung seiner selbst, in dem Auseinander- setzung mit dem Seienden wesentlich ist, kann es so etwas geben wie Forschung und Wissenschaft.

Offenbarmachen des Seienden oder der Sachen selbst ist ein Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis, aber weder der einzige, noch der ursprünglichste, wohl aber derjenige, der zuerst in die Augen springt und von dem man zweckmäßig bei der Charakteristik ausgeht. Es ist aber ein Irrtum, darin allein das Wesen solcher Erkenntnis zu sehen. Erkenntnis des Seienden an sich sowohl wie der Gesetze hat eine tiefere Begründung, in der Transzendenz. Die Meinung, die Erkenntnis des Seienden an sich, nur weil es eben das An-sich sei, sei das Wesen der Wissenschaft, ist eine nachträgliche Erfindung der Gelehrten, die

auf diese Weise ihrem Handwerk noch eine Bedeutung verschaffen wollen, nun der Kleinkram zu groß geworden ist.

Wenn wir früher sagten, wissenschaftliche Erkenntnis ist positive Erkenntnis umwillen der Wahrheit, des In-der-Wahrheit-seins, so wird jetzt deutlich: In-der-Wahrheit-sein gehört zum In-der-Welt-sein, ist daher notwendig je durch Weltanschauung bestimmt, und zwar durch Haltung; nur in dieser ist Wissenschaft möglich.

Das mythische Dasein hat und kennt nicht dergleichen wie Wissenschaft, nicht weil die Menschen dieses Daseins hierfür zu unbeholfen oder gar zu dumm wären, sondern weil Wissenschaft überhaupt in solchem Dasein wesensmäßig keinen Sinn hat. Es ist deshalb einer der größten methodischen Irrtümer, die die bisherige Interpretation mythischen Daseins durchherrscht – so die französische Soziologen- und Ethnologenschule –, daß man das mythische Denken in irgendeinem Sinn als Vorform des europäisch-neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens, und zwar der Naturwissenschaft, ansieht und von diesem Leitfaden aus interpretiert. Aber auch Cassirer ist über diesen grundsätzlichen Irrtum nicht Herr geworden.

b) Weltanschauung als Haltung und der Wandel der Wahrheit als solcher

Mit der Ausbildung der Weltanschauung als Haltung ist wesensnotwendig ein Wandel der Wahrheit als solcher mitgeschehen. Daß es dann in einzelnen Bezirken andere Wahrheiten gibt, die mit denen des Mythos nicht zusammengebracht werden können, ist nur eine Folge, aber nicht der Grund des wesentlichen Wandels der Wahrheit selbst. Alles Offenbarmachen ist jetzt primär eine regelnde und Herrschaft suchende Auseinandersetzung mit dem Seienden.

Das betrifft aber nicht etwa nur den Wandel der Wahrheit der Wissenschaft. Auch die Kunst löst sich ab von ihrer spezifisch mythischen oder religiösen Funktion, und die Religion bekommt

einen wesentlich anderen Charakter: zum erstenmal bildet sich eine Theologie aus. Was jetzt Theologie ist, ist im mythischen Dasein, was man Theogonie nennen kann: ein objektiver Prozeß der Gottwerdung selbst, innerhalb deren der Priester steht. Dieser ist nicht nur Funktionär einer Heilsanstalt.

Mit dieser Wandlung der verschiedenen Gebiete des Seienden wandelt sich die Wahrheit im einzelnen, und jetzt erst entsteht eine Technik im eigentlichen Sinne, und eine neue Gliederung und Ordnung der Gesellschaft. Aber der Wandel der Wahrheit ist nicht etwa eine Folge des Wandels der gesellschaftlichen Verhältnisse. Das ist ein tiefgehender Irrtum, sei er im Sinne eines groben Marxismus oder einer modernen Kultursociologie. In all dem zeigt sich nur, daß die Transzendenz allen wesentlichen Grundmöglichkeiten des Daseins zugrundeliegt und daß der Wandel der Wahrheit bestimmte neue Möglichkeiten und einen Wandel der Existenzformen vorzeichnet.

Die mit der Weltanschauung als Haltung entspringende Auseinandersetzung mit dem Seienden (Wandel des In-der-Welt-seins) betrifft immer das Ganze der Streuung des Daseins, also auch die Weise, wie das Dasein es selbst ist und eigen sich zu sich selbst verhält. »Seele« und »Geist« als Indices für das Selbst werden jetzt nicht mehr erfahren in der Ungeborgenheit, Bergung, innerhalb der Übermächtigkeit des Seienden, sondern das Seiende, das Dasein selbst ist ebenso in der Auseinandersetzung begriffen, ergriffen. In der Auseinandersetzung des Daseins mit dem Seienden im Ganzen, im Offenbarwerden dieses Seienden an ihm löst sich zugleich das Dasein – vordem aufgefunden im Seienden und benommen von diesem – aus diesem ab. Es wird selbst etwas Lenkbares, und zwar, wie sich zeigt, in einem ausgezeichneten Sinne; es wird offenbar, daß das Dasein dieses Seiende selbst ist. Hiermit sind die Möglichkeiten der Wahl seiner selbst im Entschluß zu sich selbst und dem entsprechenden Handeln gegeben.

Es gibt in der antiken Auffassung und Auslegung des Daseins ein Wort, das, wenn es recht verstanden wird, am ursprünglichen

sten ausdrückt, was wir mit Weltanschauung meinen: εὐδαιμονία. Δαιμονία ist das Sichbefinden im Seienden im Ganzen, seiner Übermächtigkeit (Dämonie), εὖ ist das in der rechten Weise Sichbefinden und -halten in der Übermächtigkeit des Seienden. In der Zeit, als Platon und Aristoteles philosophierten – und früher schon vorbereitet – wird die εὐδαιμονία gesucht in der προᾶξις, im freien Handeln, das sich selbst das Ziel gibt, προαίσεις.

Das Wort, recht verstanden, bewahrt noch die Erinnerung an diesen Übergang vom mythischen Dasein und seiner Bergung zur Haltung. In dieser Grundweise des Daseins bleibt auch dieses – das gehört zum Wesen – inmitten des Seienden, obzwar jetzt das Dasein als solches in einer besonderen Weise aus dem Seienden herausgehoben ist. Dieses Herausgehobenwerden ist aber keine Isolierung im ontischen Sinn, eine Abschnürung, sondern dieses Herausgehobenwerden und an den Tag Kommen in eins mit der Genesis der Haltung bedeutet nur einen verwandelten Modus des Seins des Daseins. Dieses Hinauskommen ist es, was wir auch mit Ausdrücklichkeit des Daseins bezeichnen, die sich als eine neue Eindringlichkeit des Daseins in ihm selbst und seiner Existenz bekundet. Diese Eindringlichkeit der Auseinandersetzung ist eine solche der (ekstatischen) Streuung des Daseins. Gleichwohl ist wichtig, daß wir wie bei der ersten Grundart der Weltanschauung als Bergung auch bei der zweiten Grundmöglichkeit von Weltanschauung die wesensmäßig zugehörigen Formen der Entartung uns vergegenwärtigen.

c) Formen der Entartung der Weltanschauung als Haltung

In der Weltanschauung als Haltung verlegt sich das Gewicht der Transzendenz vom Durchwaltetsein in das Umwillen. Das Selbstseinkönnen wird wesentlich, und damit rückt das Seiende selbst, der Mensch, der in der Weise des Daseins ist, ins Zentrum, und zwar nach drei verschiedenen Hinsichten, denen drei Formen der Entartung der Haltung entsprechen.

1. Die Haltung gibt dem Dasein einen gewissen Vorzug im Seienden. Der Mensch selbst wird wichtig; alles wird auf den Menschen bezogen und aus seinem Sinnen und Trachten erklärt. Der Mensch selbst wird damit ein betonter Gegenstand der Erörterung und Besinnung. Haltung als Wesentlichwerden des eigenen Seinkönnens wird jetzt genommen als sich mit sich selbst beschäftigen. Der Betrieb wird jetzt gleichsam umgeleitet auf den Menschen. Im Gefolge der Ausbildung der Weltanschauung als Haltung zeigt sich immer der Anthropologismus, die Betulichkeit dem Menschen gegenüber als Psychologie, charakterologische Analyse. Mit welchen Mitteln das faktisch geschieht, ist gleichgültig. Die moderne Psychologie, wo sie – wie meist – ihre enge gezogenen Grenzen überschreitet, unterscheidet sich in nichts von der antiken Sophistik, nur daß die letztere noch ein ganz anderes geistiges Niveau hatte.

2. In der Haltung ist das sich verhaltende Handeln wesentlich. Das Wie des Handelns hat einen gewissen Vorrang vor dem Was des Tuns und dem, womit wir beschäftigt sind. Hierin liegt die Möglichkeit, daß das Wie der Haltung sich übersteigert auf Kosten eines konkreten und eigentlich wirkenden Handelns, und zwar kann sich das Wie des Handelns so übersteigern, daß es selbst Gegenstand einer eigenartigen Pflege und Gestaltung wird. Wesentlich wird jetzt die Haltung als Geste; was gepflegt wird, ist die Gebärde, die meist aus dem wirklichen Handeln sich zurückzieht und, ihrer Intention entsprechend, der Kunst und ihrem Gestalten einen Vorzug gibt, d.h. sich zur Darstellung ihrer Gebärde einen entsprechenden Inhalt aussucht, der dann als maßgebend für alles, als sakrosankt erklärt wird. Es kommt notwendig zu einer freilich nur literarischen und ästhetischen Erneuerung von Kulturen und Mythen; in Zusammenhang damit geht die Heroisierung bestimmter Menschen.

Gegenüber der ersten Form der Entartung, dem Anthropologismus, der auf Grund seiner wahllosen Zergliederung des Menschen und Anhäufung von Kenntnissen über ihn leicht zur Barbarei führt, liegt in der zweiten Form, die immer mit einer

ausgesprochenen Pflege der Literatur zusammengeht, eine ausgesprochene Tendenz gegen alle Barbarismen, ein Sinn für Niveau und Haltung in dem spezifisch ästhetischen Sinn des Geschmacks. Auch diese Form zeigt sich in den verschiedensten Formen; gegenüber dem psychologischen Anthropologismus können wir sie als einen ästhetischen Humanismus bezeichnen.

3. In der Weltanschauung als Haltung hat das freie Wählen, die Entscheidung eine gewisse leitende Rolle. Darin liegt, daß der Wählende auf sich selbst als Instanz zurückkommt. Gegenüber den äußeren Umständen, Gelegenheiten und Lagen des Daseins beansprucht die Besinnung einen gewissen Vorzug. Die Innerlichkeit erfährt eine Pflege, nicht in psychologischer Erörterung, nicht in ästhetischer Gestaltung, sondern im Ernst der Gesinnung und der Bekümmerung um sich selbst. Die Existenz des einzelnen Ich ist nicht nur der Ort der Entscheidungen, sondern es selbst das Entscheidende. Diese Form der Haltung verbindet sich leicht, ja erwächst immer wieder im engsten Bunde mit einer bestimmten Religion, z. B. der christlichen Religiosität. Auch hier zeigt sich das Hereinspielen der ersten Grundform der Weltanschauung; zwar werden die Heilmittel und -wege – Gnadenvermittlung, Sakramente – nicht gebraucht, aber es bleibt, ja verstärkt sich die Bekümmerung um das Seelenheil. Hier ist kein Anthropologismus, auch kein Humanismus, aber doch steht der Mensch im Zentrum hinsichtlich des Heils seiner Existenz. Der Ausdruck »Existenzialismus« beginnt heute üblich zu werden. Meist ist dieser Existenzialismus religiös betont; er ist im Entscheidenden gefördert durch eine bestimmte Form der Erneuerung Kierkegaardscher Gedanken.

Wir haben also drei Formen der Entartung der Weltanschauung als Haltung: Betulichkeit, Gebärde und Innerlichkeit – Subjektivismus in verschiedenen Abwandlungen. Diese drei Formen der Entartung der Weltanschauung als Haltung gehen faktisch immer mit, können sich dabei vermischen und damit die Unechtheit und Ratlosigkeit noch steigern. In einer solchen Situation befinden wir uns heute. Darauf ist hier nicht weiter

einzugehen. – Sofern nun aus ganz anderen Motiven [. . .]* aus dem Grundproblem der Philosophie und ihres Wissens heraus das Dasein eine ausgezeichnete Funktion erhält und diese konkret dargestellt wurde, wird sie zwangsläufig – in eine dieser Formen umgesetzt – in einer Schublade untergebracht und dann unschädlich.

Für uns ist wichtig: In diesen entarteten Formen der Haltung bekundet sich jeweils ein gewisser Vorrang des Daseins; das weist darauf hin, daß zum Wesen dieser Weltanschauung als Haltung ein Wesentlichwerden des Selbst gehört. Allein das Einfache ist klar zu sehen, daß, wenn das Selbst wesentlich wird, es zunächst gar nicht wichtig ist, welche Betulichkeit dem Menschen gegenüber in Szene gesetzt, welche Gebärde ihm angedichtet [?] und welche Existenz für ihn erdacht wird, sondern wesentlich ist offenbar das Sein des Selbst und die Möglichkeit, dieses geschehen zu lassen.

In all diesen Formen der Haltung ist das menschliche Leben im Grunde verstanden als ein Geschäft, das entweder durch psychologische Betulichkeit oder neuhumanistische Gebärde oder aber durch die widersinnige Zappelei eines sogenannten existenziellen Denkens in Gang gehalten werden soll. Was für den vorliegenden Zusammenhang einer allgemeinen Charakteristik der Haltung wichtig bleibt, ist, zu sehen, daß zum Wesen der Weltanschauung als Haltung gehört, daß das Dasein ausdrücklich wird, »ausdrücklich« nicht primär in dem Sinn, daß es beachtet, beobachtet und besonders bekannt werde, sondern Ausdrücklichkeit als ein Charakter seines Seins. Das Sein des Daseins bekommt für es eine Schärfe.

Wo mythisches Dasein nur noch in der schwachen Erinnerung und Übermalung der Haltung, ausdrücklich aber nicht die Existenz des Menschen bestimmt, da gilt das Leben des Menschen nur soweit, als es jeweils in sich Dasein aufbringt.

Die Grundverfassung des Daseins liegt aber in der Transzen-

* [Ein Wort unleserlich.]

denz. In der Weltanschauung als Haltung wird das In-der-Welt-sein als solches wesentlicher. Das Dasein ergreift selbst seine Möglichkeiten des Verhaltens zum Seienden im Ganzen. Das Transzendieren wird ausdrücklich. In der Weltanschauung als Haltung ist ein ausdrückliches Transzendieren, d.h. aber nach früherem: Philosophieren. Mit dem Geschehen und der Ausbildung der Weltanschauung als Haltung geschieht das Philosophieren. Also ist Philosophieren das Ausbilden der Weltanschauung als Haltung, Haltung die philosophische Weltanschauung.

§ 43. *Zum inneren Verhältnis von Weltanschauung
als Haltung und Philosophie*

a) Zur Problematik dieses Verhältnisses

Unser Problem ist das Verhältnis von Weltanschauung und Philosophie, genauer die Bestimmung dieser durch jene. Im Anschluß an eine allgemeine Klärung des Wesens, das sich als zum In-der-Welt-sein gehörig herausstellte, gingen wir dazu über, zwei Grundformen der Weltanschauung herauszuarbeiten: *Bergrung* und *Haltung*. Als Eigentümlichkeit der letzteren bekundete sich ein Vorrang des Daseins. Dieser Vorrang ist zunächst gegeben auf Grund der Auseinandersetzung mit dem Seienden, die zum Wesen der *Haltung* gehört. Bei der Kennzeichnung dieser Auseinandersetzung habe ich darauf hingewiesen, daß alles Erkennen in seiner Grundtendenz auf ein Beherrschen, ein Herrwerden über abzielt, und daß damit die Notwendigkeit der Durchforschung des Seienden auf seine Gesetzmäßigkeit gegeben ist. Aber das hat mit Pragmatismus nichts zu tun, der Wahrscheinlichkeit gleichsetzt dem Nutzeffekt. Nicht dieser, sondern das Seiende selbst in seinem Was und Wie entscheidet über die Wahrheit der Erkenntnis. Aber das Seiende kann das nur, wenn es daraufhin befragt wird, und dieses Fragen, zur Rede stellen

des Seienden ist ein Sichauseinandersetzen mit ihm. Ein bloßes Begaffen vermag nie zu entdecken.

Die Eigentümlichkeit der Weltanschauung als Haltung und das Merkwürdige, daß in ihr das Dasein einen Vorrang erhält, sollte sich für uns gerade darin zeigen, daß sie drei Formen der Entartung ausbildet. Die Grundform der Entartung liegt in der Haltung selbst, sofern das Dasein in ihr ausdrücklich wird. Wenn wir das Positive dessen, was in den Formen der Entartung herauskommt, zu fassen suchen, so ist es dasjenige Moment, das wesensmäßig zur Haltung gehört, und das wir bezeichnen als die Sammlung des Daseins. Wir wissen, daß zum Dasein notwendig gehört die dreifache Streuung in die Bezüge zum Seienden, den Objekten, zum Mitdasein anderer und zu sich selbst, und daß das Dasein die Tendenz hat, in einen dieser Bezüge sich zu verlieren, in ihm aufzugehen, ihn zu verabsolutieren. Das Wesentliche der Weltanschauung als Haltung besteht nicht nur darin, das Ganze des Daseins nach diesen drei Richtungen zu gewinnen, sondern sie in einer Sammlung zu halten. Haltung ist daher in sich Sammlung der Streuung in die Ursprünglichkeit des Daseins im Menschen. Sammlung ist der ursprüngliche Charakter, der in den genannten Formen der Entartung aus der Art schlägt.

Es geht um Sammlung statt Subjektivismus und Individualismus; allein die Form der Entartung ist nicht beiläufig, sondern zum Wesen des Daseins selbst gehörig, hier in Haltung wie dort im mythischen Dasein. Auf die verschiedenen anderen Modifikationen der Entartung gehe ich nicht ein, besonders nicht auf den Individualismus in allen seinen Schattierungen und nicht auf das, was man als Aufklärung, besser Aufklärerei bezeichnet, so daß man den eigenen Verstand zum Richtmaß und Herrn über alles macht. Kant: »Habe Muth, Dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen«.¹

¹ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Immanuel Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band VIII, Berlin 1920. S. 35.

Haltung ist sich auseinandersetzen-
de Sammlung des Menschen auf das Da-sein. Darin liegt nicht lediglich ein Sichbehaupten und Durchsetzen, nur sich Sichern gegen . . ., sondern Haltung als Dasein ist in sich Freimachen der Möglichkeiten, bedeutet »Wachstum«, aber nicht »Fortschritt«.

Haltung als philosophische Weltanschauung ist noch eine sehr vieldeutige Charakteristik, und vor allem voreilig, äußerlich. Zwar ist soviel deutlich: Die Haltung, sofern in ihr die Transzendenz ausdrücklicher wird, steht in einem besonderen Zusammenhang mit Philosophieren, wenn dieses ausdrückliches Transzendieren ist. Noch aber ist das innere Verhältnis von Weltanschauung als Haltung und Philosophieren völlig problematisch. Wir müssen uns hüten, hier eine allzu leichte Lösung finden zu wollen.

Wir wollen versuchen, das Problem zu verdeutlichen durch eine Analogie mit der Frage des ersten Weges. Dort war Problem: Ist die Wissenschaft diejenige Idee, der die Philosophie dienstbar gemacht werden muß, Philosophie als strenge Wissenschaft, oder ist Philosophie ganz und gar nicht Wissenschaft, obzwar gerade deshalb der Grund der Möglichkeit der Wissenschaft? Es ergab sich: Die Idee einer wissenschaftlichen Philosophie ist wie der Gedanke eines rundlichen Kreises. Wie steht es nun entsprechend bezüglich des Verhältnisses von Weltanschauung und Philosophie? Ist Weltanschauung dasjenige, was der Philosophie als Maßstab dienen soll? Ist Philosophie eine Weltanschauung, oder hat umgekehrt diese Weltanschauung zur Voraussetzung die Philosophie?

Wir haben, wie ausdrücklich betont wurde, jetzt gefragt nach einer Analogie mit dem ersten Weg, d.h. Weltanschauung mit Wissenschaft in Entsprechung gesetzt. Allein, schon das ist unmöglich, denn Weltanschauung ist etwas wesentlich Ursprünglicheres und zum Dasein gehörig, dagegen die Wissenschaft nicht. So wird fraglich, ob wir auch hier, auf dem zweiten Wege, das Problem einfach auf dieses Entweder-Oder bringen dürfen, oder ob dadurch das Eigentümliche-des jetzigen Problems nicht

gerade zwischendurch fällt und nicht zu greifen ist. Das ist in der Tat der Fall.

Dazu kommt noch ein anderes. Es trat schon mehr oder minder deutlich heraus, daß Philosophieren als ausdrückliches Transzendieren einen besonderen Bezug zu der einen Grundform der Weltanschauung als Haltung hat, mithin zu einer bestimmten Möglichkeit, was freilich nicht aus-, sondern einschließt, daß auch ein wesentlicher Bezug zur Weltanschauung als Bergung vorliegt. Aber schon dadurch ist die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung verwickelter. Allgemein ist nur zu sagen: Philosophie und Weltanschauung betreffen beide die Transzendenz, das In-der-Welt-sein; aber wie, das ist die Frage.

b) Philosophie ist Weltanschauung als Haltung
in einem ausgezeichneten Sinne

Wir wollen zunächst in einer Richtung die Antwort vorwegnehmen, indem wir sagen: Weltanschauung, und zwar als Haltung, ist »Voraussetzung« der Philosophie. Doch was heißt hier »Voraussetzung«? In-der-Welt-sein als Haltung muß geschehen, wenn Philosophieren soll sein können. Mit dem Geschehen der Weltanschauung als Haltung ist auch schon das Philosophieren erwacht. Philosophie ist schon, von Grund aus, Weltanschauung, und zwar notwendig in der Weise der Haltung, was einen bestimmten Bezug zur Bergung einschließt. Philosophie »ist« Weltanschauung. Weil Philosophie wesensnotwendig in dieser noch zu bestimmenden Weise Weltanschauung ist, deshalb kann es nicht Aufgabe und Ziel der Philosophie sein, eine Weltanschauung auszubilden und dieses so befestigte Gebäude als eine Wohnung für jedermann auszugeben und zu beanspruchen.

Philosophie ist Weltanschauung als Haltung und das in einem ausgezeichneten Sinne. Die Griechen haben für Haltung den Ausdruck ἥθος – gerade deshalb ist sie aber nicht Verkündigung einer Ethik. Doch wenn Philosophie weder Wissen-

schaft noch Ausbildung einer Weltanschauung noch Verkündigung einer Ethik ist, was leistet sie dann, was tut sie? Philosophie philosophiert. Das sagt nur: Sie kann und muß aus sich selbst begriffen werden; nur im Philosophieren wird Philosophie verstanden.

Philosophie ist eigenen Wesens, was nicht ausschließt zu sagen, sie ist Weltanschauung qua Haltung. (Vgl. unten S. 386) Denn diese Aussage gibt keine Definition in dem Sinn, als sei »Weltanschauung« die allgemeine oberste Gattungsbestimmung für die Philosophie, als wollten wir jetzt die allgemeine Gattungsbestimmung »Wissenschaft« ersetzen durch »Weltanschauung«, so wie in der gewöhnlichen Meinung Wissenschaft die Gattungsidee darstellt. Wir sagen nicht: Philosophie ist eine Form von Weltanschauung unter anderen. Dieses »ist« hat hier seine eigene Bedeutung.

In welchem Sinn und in welcher Weise ist denn eine Philosophie Weltanschauung, und zwar als Haltung? Die Antwort kann nicht allzu schwer sein, möchte man erwidern, vor allem sind wir doch nicht so ratlos angesichts der Frage, was Philosophie leistet; denn wir haben ihr doch auf dem ersten Weg zugewiesen die Seinsfrage, das Seinsproblem, die Herausarbeitung der Seinsmöglichkeiten und der Seinsverfassung der verschiedenen Bezirke des Seienden. Das ist doch Aufgabe genug. So wäre jetzt nur die Frage: Wie verhält sich die Philosophie als Frage nach dem Sein dazu, daß sie Weltanschauung ist? Läßt sich am Ende nicht die Art und Weise, wie Philosophie Weltanschauung ist, daraus entnehmen, daß sie und wie sie das Seinsproblem stellt?

Allein, so dürfen wir nicht vorgehen, d. h. wir dürfen nicht aus dem Ergebnis des ersten Weges das Resultat des zweiten ableiten, sondern der zweite Weg soll für sich zum Philosophieren bringen, und das heißt freilich, mit dem ersten zusammenlaufen. Wir können und müssen uns zwar am ersten orientieren (vgl. Transzendenz und Seinsproblem), aber nicht im Sinne einer Ableitung der »Ergebnisse«. Wir dürfen also nicht fragen: Wie läßt sich aus

dem Charakter der Problematik des Seinsproblems erschließen die Art und Weise, wie Philosophie Weltanschauung ist, sondern wir müssen zunächst umgekehrt vorgehen und fragen: Läßt sich aus dem Wesen der Weltanschauung als Haltung deutlich machen, inwiefern mit ihr notwendig das geschieht, was wir Philosophieren nannten? Läßt sich aus dem Wesen der Haltung aufhellen, daß in ihr und wie in ihr das Seinsproblem notwendig wach wird? Inwiefern liegt in der Weltanschauung als Haltung, und wesensnotwendig nur in ihr, die freie Möglichkeit der ausdrücklichen Ausarbeitung des Seinsproblems, d. h. die Möglichkeit des ausdrücklichen Philosophierens?

In der Bergung verlegt sich das Dasein in das Ganze des Seienden und findet in ihm seine Geborgenheit. Das Seiende im Ganzen ist das Haltende und der Halt. In der Haltung dagegen ist der Halt nicht im Ganzen des Seienden, sondern im Dasein, dieses freilich als gestreutes, allein nicht etwa in Entsprechung zur Bergung, als wäre Haltung eine Art von Bergung, nur eben jetzt in sich selbst. Die Haltgewinnung hat in der Haltung überhaupt nicht den Charakter der Bergung. Der Halt wird nicht in und an einem Seienden und sei es das Dasein genommen, sondern die Haltung ist dadurch ausgezeichnet, daß hier das den Halt Verleihende einen anderen Charakter hat: Der Halt geschieht im Sein des Daseins. Das Geschehen des Sichhaltens im In-der-Welt-sein ist nicht ein Haltnehmen für das Dasein in einem anderen.

Weil jetzt das Geschehen des Sichhaltens als In-der-Welt-sein wesentlich ist, kommt die Auseinandersetzung mit dem Seienden ins Spiel. Das Verhalten zum Seienden an ihm selbst wird entscheidend, die Überwindung der Übermächtigkeit des Seienden derart, daß dabei dieses Seiende an ihm selbst vom Dasein her in dessen Herrschaft genommen werden soll. Auch wenn es sich noch gar nicht um eigens ausgebildete und gar als solche begriffene Wissenschaft handelt, so ist das Verhalten zum Seienden als Verhalten zu . . . darauf aus, offenbar zu machen, was und wie das Seiende ist. Nicht um eine Summe von Wissenswertem lediglich zu registrieren und zu sammeln geht es,

sondern diese Wahrheit ist unmittelbares Moment des faktischen Sichhaltens inmitten des Seienden. In ihr vollzieht sich mit das In-der-Welt-sein.

Dieses Sichauskennenwollen in dem, was je und wie das Seiende ist, beginnt nicht irgendwo in einer zufälligen kleinen Ecke des weiten Bereichs des offenbaren Seienden, sondern setzt gleichzeitig in allen Gebieten ein, die für das Dasein wesentlich sind, d.h. im Ganzen der Bezüge seiner Streuung. Jede besondere und einzelgerichtete Nachforschung erwächst aus dem Ganzen und im Ganzen. Darin liegt aber, das Ganze des Seienden selbst ist es zugleich, das in dem, was es ist und wie es ist, verstanden sein will.

§ 44. In der Weltanschauung als Haltung bricht das Seinsproblem auf

Die Haltung, die immer Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen ist, muß in solcher Auseinandersetzung des Ganzen des Seienden an ihm selbst irgend Herr werden. Das Seiende im Ganzen an ihm selbst wird zur Frage in dem, was es sei. Mit dieser Frage nach dem Seienden als Seienden bricht ausdrücklich das Seinsproblem auf. In der Weltanschauung als Haltung, d.h. in der Auseinandersetzung mit dem Seienden, liegt notwendig ein Wachwerden des Seinsproblems, d.h. dessen, was wir Philosophieren nannten.

Hierbei ist es nun wichtig, gerade im Hinblick auf diesen Ursprung des Seinsproblems aus dem Ursprung der Weltanschauung als Haltung, die ursprüngliche Gestalt des Seinsproblems in seiner ganzen Ursprünglichkeit, Weite und Größe zu bewahren und nicht durch eine spätere einseitige und abgefallene Form der Ausbildung von vornherein zu zerbrechen.

Es gilt hier ein allgemeines Wesensgesetz der Genesis, daß das ursprünglich Anfängliche nicht, wie die positivistische Wissenschaft vorgibt, das Einfache, Niedrige und Arme ist, sondern das

Verwickelte, Höchste und Reichste, und daß alle Genesis je nur eine bestimmt gerichtete Ausformung ist, die auf Kosten ihrer Bestimmtheit nie wieder die Größe des Ursprungs zurückgewinnt. Das besagt, daß gerade am Anfang und gewissermaßen bei der Geburt der Philosophie die wesenhafte Fülle des Problems gesucht werden muß. So auch hier beim Seinsproblem.

Wenn das Seinsproblem notwendig erwacht mit dem Geschehen der Haltung, d. h. mit der Genesis dieser zweiten Form der Weltanschauung aus der ersten, der Bergung, und wenn diese nicht einfach abgestoßen wird, sondern als gewesene Möglichkeit ihre spezifische Kraft behält, dann ist klar, daß nun auch die erste konkrete Form des Seinsproblems bestimmt sein muß durch die Genesis der sich auseinandersetzenen Haltung aus der Bergung. Auf den Ursprung der Philosophie aus dem Mythos – um nichts anderes handelt es sich – ist man immer schon aufmerksam geworden, vor allem schon die Griechen selbst; aber das heißt nur, daß alles Philosophieren selbst, gemäß seiner eigenen Möglichkeit, sich dieses wesenhaften Ursprungs immer wieder versichern, d. h. von da sich ihr selbst ihr volles Wesen geben muß. Daß das nun immer geschah und geschieht, wenn von dem Ursprung der Philosophie aus dem Mythos gehandelt wird, kann nicht gesagt werden.

a) Das Erwachen des Seinsproblems aus der Weltanschauung im Mythos als Bergung

Wir wissen von den ältesten antiken Philosophen Weniges und nur Bruchstückhaftes, aber genug, um Wesentliches zu erkennen. Wenn sie nach dem Seienden im Ganzen fragen und gleichsam zum erstenmal den Arm aufheben gegen das Seiende und seine noch nachdämmernde Übermächtigkeit, um es an ihm selbst zu gewinnen, dann stehen sie mit solchen Fragen gleichsam selbst noch ganz inmitten des Seienden und fragen nach ihm, indem sie seinen Ur-anfang erkunden. Denn das Übermächtige als Ganzes ist es, was sie schlechthin immer

schon antreffen. Dieses »Immer-schon« kann für sie nur heißen: mächtig und geschehend von Urzeiten her, von einem unergründlichen Alter. Wenn sie dem Seienden an ihm selbst nachfragen, muß ihre Frage gehen nach dem Uranfang des Seienden, seiner Urgeschichte, nach der ἀρχή. In der Frage nach dem Uranfang des Geschehens des Seienden ist die reine Mythologie schon verlassen, sofern eine auseinandersetzen- de Frage lebendig geworden ist. Die Mythologie ist noch da, sofern die Bahn dieses Fragens noch vom mythischen Dasein vorgezeichnet wird. Die Antwort wird gegeben in irgendeiner Theogonie oder Kosmogonie.

Allein, wir sehen schon, die Auseinandersetzung mit dem Seienden beschränkt sich weder auf eine kleine Ecke, noch ist sie nur solche, wie wir sie eben kennzeichneten. Die Auseinandersetzung beherrscht das Dasein durch und durch, d.h. gerade in seinen nächsten Verrichtungen und Möglichkeiten, in der Beherrschung der Natur, bei der Schifffahrt, Feldbestellung oder beim Städtebau. In solcher auseinandersetzen- den Verhaltung zum Seienden offenbart sich dieses in einer neuen Weise. Gegenüber dem, was vordem sich durch Magie und Zauber einstellte, ohne daß der Mensch wußte und wissen wollte wie, begegnet jetzt Seiendes, das in freier Herstellung, Beschaffung und Bearbeitung gerade zu dem Seienden wird, als welches es benötigt war. Im freien Herstellen im weitesten Sinne offenbart sich mehr oder minder klar, begrifflich fast noch unbestimmt, daß Seiendes solches ist, was her-gestellt ist und her-gestellt zur Verfügung steht, vor-handen ist. Beziehungsweise umgekehrt: Das Ganze des Seienden, das da in seiner Übermacht sich bekundet, ist Vorhandenes und als solches irgendwie Hergestelltes. Wenn demnach innerhalb dieser auseinandersetzen- den herstellenden Haltung zum Seienden ausdrücklich nach diesem im Ganzen an ihm selbst gefragt wird, so ist es im vorhinein verstanden als Vorhandenes im Ganzen, Hergestelltes, irgendwie Hergekommenes. Wenn also die allgemeine Frage wach wird, was das Seiende sei und wie es sei, dann kommt diese

Frage in die Bahnen: Woraus ist es hergestellt, woraus besteht es, welches sind die Urbestandteile und wodurch ist es entstanden? Die Frage nach dem, was das Seiende sei, hat notwendig wieder die Richtung auf ein Woher, ἀρχή, aber ἀρχή jetzt nicht im Sinne von mythischem Uranfang, sondern vom Woraus des Bestehens, Urstoff, und dem Wodurch, Urkraft – dieses freilich nicht in einem theoretischen Materialismus und Chemismus des 19. Jahrhunderts genommen.

Die zweite Form des Fragens nach dem Seienden im Ganzen, nach der ἀρχή in der zweiten Bedeutung, bleibt unmittelbar verschlungen mit der ersten. Nur weil dieser Zusammenhang besteht, d. h. weil auch die scheinbar rein aus dem auseinander-setzenden Verhalten entspringende Fragerichtung noch mit der ersten verwachsen bleibt, diese aber als mythische ihr altes Recht und Gewalt hat, deshalb kann die zweite erst sich an- und durchsetzen.

So vollzieht sich mit der Ausbildung der Weltanschauung als Haltung, weil sie Auseinandersetzung ist, ein Anrennen gegen das Seiende im Ganzen, ein Anrennen in der nun nicht mehr weichenden Frage, was das Seiende und wie es sei. Weil dieses Fragen zum Dasein als solchem gehört, das Dasein in der Haltung aber in einem ausdrücklichen Sinne sich zu sich selbst verhält, wird dieses Fragen selbst mit in die allgemeine Frage nach dem Seienden eingestellt. Anders gesagt: Weil es eigens geht um die Offenbarkeit dessen, was das Seiende ist, die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen an ihm selbst, wird diese Offenbarkeit selbst in den Umkreis des Fragens gedrängt, und zwar gar nicht zuerst im Sinne einer formalen Reflexion auf die Methode der Frage nach dem Seienden, sondern in der fast noch mythischen Form, daß die Wahrheit als Göttin die Wege des Fragens zur Entscheidung vorgibt und den rechten führt – so bei Parmenides. Die fragende Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen ist fest auf ihren eigenen Weg gestellt und verlaufend inmitten dieses Seienden. Allein, mit dem Offenbarwerden des Weges und des Standortes des Fragens erhellt sich

zugleich deutlicher das, wonach im Sinne der Frage nach der ἀρχή gefragt ist, was denn am Seienden als Seienden gesucht wird, wenn gefragt wird nach dem, was das Seiende von altersher war und wodurch es möglich wurde. Das Seiende war immer schon als Seiendes durch Sein bestimmt, innerlich möglich durch Sein. Nur langsam, schwer und in ständigen Rückfällen gewinnt diese Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen eine relative Klarheit über sich selbst, d.h. über das, wonach die Frage steht, was das Sein des Seienden selbst sei, über das Suchen Platons, das Seinsproblem, ὄντως ὄν.

b) Geschichtliche Formen der Ausbildung von Philosophie
aus der Weltanschauung als Bergung und Haltung

Nun kehren wir an den Ausgang unserer Frage zurück. Was heißt: Philosophie ist Weltanschauung als Haltung? Es heißt: Philosophie gründet in ihrer inneren Möglichkeit in solcher Weltanschauung. Nicht aber umgekehrt: Die Haltung erschöpft sich nicht darin, Philosophieren zu sein, im Gegenteil, sie ist das zumeist gar nicht und wenn, dann eine eigentümliche Modifikation. (Vgl. unten, Grundhaltung.) Mit der Weltanschauung als Haltung geschieht Philosophieren. Wir suchten das zu zeigen durch den Nachweis, daß mit dem Geschehen der Auseinandersetzung notwendig das Seinsproblem erwacht. Das besagt aber zugleich: Dieses Seinsproblem als solches ist selbst nur innerlich möglich in einem Dasein, dessen In-der-Welt-sein primär durch Haltung bestimmt ist. Anders gesagt: Es gibt kein sogenanntes philosophisches Problem an sich, nach dem jeder Beliebige beliebig greifen kann. (Wenn dergleichen scheinbar geschieht, so ist noch nicht verbürgt, daß wer im Rahmen und in der notwendigen Technik solchen Fragens sich ergeht, »Philosophie treibt«, im Sinne des Fragens philosophiert.) Eine extreme Auffassung des Bestandes von Problemen an sich findet sich heute bei Nicolai Hartmann.

Das Seinsproblem hat die innere Möglichkeit seiner selbst

als Problem im Dasein als Haltung. Daß das nicht verstanden wird bzw. daß, wenn auf dergleichen hingewiesen wird, man meint, das sei psychologische Erklärung der Probleme an sich und damit verbalwissenschaftliche [?] Verwässerung, ist nicht zufällig. Es hat seinen Grund darin, daß die Problematik der Philosophie nicht aus ihrem ursprünglichen Grunde verstanden wird, sondern im Rahmen und in der Orientierung an den technischen Mitteln ihrer Ausbildung. Architektonik der Disziplinen.

In der Auseinandersetzung mit dem Seienden erwächst notwendig das Offenbarmachen und Bestimmen des Seienden an ihm selbst, das Bestimmen des Seienden als das und das; es erwächst das begriffliche Erkennen. Damit aber erhält die schon geschehende Sprache ein neues Gewicht in der Richtung einer Differenzierung ihres Bedeutungsbestandes. Das Sprachganze selbst fungiert als gleichsam objektiv geschehender Niederschlag der Wahrheit des Seienden. Sprache, Wort, Bedeutung, Sinn, Gemeintes, Seiendes selbst sind in gewisser Weise ein und dasselbe, vertauschbar. Der λόγος ist der Repräsentant des Seienden selbst. Die Grundform der Sprache, das Wort und die Satzbildung, Nomina und Aussagesätze werden zum Leitfa-den der Bestimmung des Seienden als solchem, zum Leitfaden des vorhin charakterisierten Seinsproblems.

Dabei ist festzuhalten, daß das Seinsproblem noch ganz eingesenkt ist in die Aufgabe der erkennenden Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen, nicht abgehoben gegen Wissenschaften, sondern umgekehrt: Diese entstehen nun allererst; sie sind eine Folge dieser Haltung als Auseinandersetzung. Diese richtet sich auf die nächsten und großen Bezirke des Seienden: Natur, Himmel, Raum, Zahl, Mensch selbst (Medizin), ja, sie gewinnt nun erst Bezirke.

So geschieht mit der Weltanschauung als Haltung notwendig Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen, Philosophieren. Dieses aber läßt notwendig ein Doppeltes entspringen: 1. gesondert gerichtete Versuche der Beherrschung und Bestim-

mung des Seienden nach einzelnen Bezirken, positives Erkennen, Wissenschaft. 2. allgemeine Besinnung auf das Seiende als solches, so zwar, daß dabei der Logos in den Vordergrund als Milieu und Leitfaden der Problematik tritt.

Im Gefolge der Philosophie bilden sich aus Wissenschaften und Logik; diese haben aber in sich gerade die Tendenz, als Richt- und Werkzeug zu dienen, d.h. die Auseinandersetzung des Erkennens mit dem Seienden »technisch« zu machen. Hier zeigt sich nun dasselbe Gesetz wie in der ersten Grundform der Weltanschauung, im mythischen Dasein. Dort veröffentlicht sich die Bergung in den Betrieb der Heilmittel und -wege; hier veröffentlicht sich, und zwar notwendig, das Philosophieren in diese Formen der erkennenden Auseinandersetzung. Diese sind zwar notwendig bei aller konkreten Erforschung des Seienden; aber nicht notwendig ist, daß diese veröffentlichten Formen als solche nun umgekehrt dasjenige primär bestimmen, in dessen Gefolgschaft sie allein möglich und notwendig sind. Durch Logik und Wissenschaft wird jetzt die innere Form der Philosophie nicht nur selbst veräußert, sondern von sich selbst ferngehalten. Aber dieses geschieht nicht zufällig, als Eigentümlichkeit der Philosophie oder der Weltanschauung als Haltung, sondern auch bei der Bergung; also sind zum Dasein als solchem gehörig Verfallen, verschiedene Abwandlungen, – aber Wesensbestimmung des Daseins (Sorge).

Alle großen Anstrengungen der abendländischen Philosophie gelten dem Bemühen, dieser Macht der Logik¹ selbst Herr zu werden; aber das geschieht so, daß sie selbst gewissermaßen ins Haus genommen und ihr alle Herrschaft übertragen wird – Hegel. Nur ein ganz sporadischer Versuch findet sich bei Kant, von ihm selbst verleugnet und auch nur zu sehen, wenn man der kantischen Problematik von radikalerer Fragestellung aus so

¹ Logik: ratio – Descartes Mathematik und Sorge der Gewißheit – von hier das cogito. Bewußtsein – Vernunft des Apriori – zwei Motive für Idee der Vernunftwissenschaft als Philosophie.

weit als möglich entgegenkommt, was Prinzip der Interpretation sein muß.

Was aber entscheidend ist in diesen Überlegungen: Es gilt die Eigentümlichkeit, Problematik und Grenze dessen zu sehen, was ich die aristotelische Situation nenne, d.h. die Form des antiken Philosophierens auf dieser Höhenlage. Das Seinsproblem als Frage nach dem Seienden im Ganzen, dieses aber zugleich als Frage nach dem Seienden als solchem, diese Problematik ist diejenige der ersten Philosophie, d.h. des Philosophierens in erster Linie, d.h. der ursprünglichen und ganzen erkennenden Auseinandersetzung mit dem Seienden. Hier entscheidet sich das Schicksal der abendländischen Philosophie, sie wird zur Metaphysik, wie wir sie dann bei Kant antreffen. Für deren Geschichte wesentlich ist das Eindringen des Christentums in die Philosophie bzw. deren Dienst für jenes. (Seele, Welt, Gott, Bergung). Diese Form der Bergung bestimmt die innere Gestalt des metaphysischen Problems, der Frage nach dem Seienden im Ganzen. Die Probleme sind in diese Systematik eingezwängt; sie leben nur noch so weit, als ihnen dieser Rahmen Raum läßt, und sie werden immer nur aus diesem heraus gestellt; endlose Abwandlungen, Programme, entwirrt.²

Auch die konkrete geschichtliche Gestalt der Geschichte der abendländischen Philosophie ist so das Dokument dafür, daß Philosophieren, wenn wir es vom Seinsproblem her verstehen, seiner Möglichkeit nach gründet im Dasein, dessen In-der-Welt-sein primär durch Haltung bestimmt ist. Wir drücken das so aus, daß wir sagen: Philosophieren ist Weltanschauung als Haltung. Haben wir damit jetzt die volle Antwort auf die Frage, die uns auf dem zweiten Weg leitete? Ist das Verhältnis von Weltanschauung und Philosophie durchgängig klargestellt? Allein, erinnern wir uns wohl; denn wir wollten ja nicht fragen

² Freilich auch hier ist noch Anweisung auf ursprüngliche Problematik. Gliederung der Metaphysik; aber aus dieser selbst nicht zu entnehmen.

nach dem Verhältnis zweier an sich vorgegebener Größen, sondern – durch die Wesensklärung der Weltanschauung hindurch – das Philosophieren konkreter einleiten und d. h. ein Verstehen desselben im Ganzen gewinnen.

Auf dem ersten Weg ergab sich uns: Philosophieren ist Stellen, Ausbilden und Bewältigung der Seinsfrage; wir haben gleichsam erfahren, was in der Philosophie abgehandelt wird. Jetzt hören wir: Philosophieren ist Weltanschauung als Haltung, d. h. dieses Abhandeln ist nur möglich auf dem Grunde der Weltanschauung als Haltung. Wir hören nichts darüber, von was gehandelt wird, sondern wie dieses Handeln in seinem Vollzug möglich ist, was es in sich zu seinem Vollzug voraussetzt, oder, wenn wir es ganz formalistisch fassen, dürfte man sagen: Auf dem ersten Weg fanden wir den »Inhalt« der Philosophie, das Seinsproblem, jetzt die Form, Weltanschauung als Haltung. Wir machten also nicht Halt bei der Charakterisierung der Philosophie als Stellen der Seinsfrage. Wir gaben ihr eine reichere Bestimmung.

Allein, davon zu schweigen, daß solche Formeln immer dem Verdacht einer voreiligen Gewaltsamkeit unterliegen, wir dürfen nicht vergessen, daß wir sagten, die Wege sollten je für sich zum Ganzen der Philosophie führen; mithin muß auch der zweite Weg uns inhaltlich sagen, was in der Philosophie geschieht. Vor allem aber haben wir schon am Ende des ersten Weges vorgreifend gesagt: Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren. Was das sagt, sollte gerade der zweite Weg aufhellen.

Inwiefern verschafft uns der zweite Weg einen ursprünglichen Einblick in diese Richtung? Schon daß wir bei der Interpretation des Weltphänomens notwendig darauf stießen, die Charakterisierung der Transzendenz, wie sie die ausschließliche Orientierung am Seinsproblem nahelegt, grundsätzlich ursprünglicher zu fassen, deutet darauf hin, daß das Seinsproblem nicht das Ganze der Problematik der Philosophie erschöpft, oder besser gesagt, daß wir das Ganze, das in ihm selbst liegt, noch nicht in seinem vollen Bestande aus ihm entrollt haben.

VIERTES KAPITEL

Der Zusammenhang von Philosophie und Weltanschauung

§ 45. Seinsproblem und Weltproblem

Der zweite Weg, Aufhellung des Philosophierens im Durchgang durch eine Wesensklärung von Weltanschauung, gibt uns selbst eine inhaltliche Bestimmung der Philosophie. Wir stießen dabei auf das Phänomen der Welt und machten es freilich nur so weit zum Problem, als das gefordert war durch die nächste Aufgabe. Aber schon das Wenige, das erörtert werden konnte – Spiel, Geworfenheit, Zusammenhang mit Seinsproblem –, mußte darauf hinweisen, daß hier eine eigene und weite Problematik vorliegt, die mit dem Seinsproblem sich nicht deckt, aber nicht ohne inneren Zusammenhang mit ihm ist. Das Seinsproblem – in seiner Ursprünglichkeit genommen – entrollt sich notwendig zu dem, was wir das Weltproblem nennen.

Auf dem ersten Weg war es nicht möglich und nicht direkt Aufgabe, das Seinsproblem auseinanderzulegen. Nur einige Hauptfragen wurden gekennzeichnet. Auch bezüglich des Weltproblems kann das jetzt nur so geschehen. Zwar haben wir über das Problem der Welt schon einiges erfahren im Zusammenhang mit der Charakteristik des Wesens der Welt als Spiel, aber wir wollen es jetzt von einem Zusammenhang her sichtbar machen, der zugleich andeuten soll, wie sich das Seinsproblem selbst zum Weltproblem entrollt und mit diesem ein Ganzes ist.

a) Die Seinsfrage als Frage nach dem Grund
und das Weltproblem

Bei der Kennzeichnung der Seinsfrage stießen wir auf das Problem des Unterschieds von Seiendem und Sein überhaupt (ontologische Differenz). Wir sagten: Der Unterschied geschieht und bricht auf im Unterscheiden, und dieses ist das Transzendieren selbst. In dieser Gestalt ließen wir das Problem auf sich beruhen, obzwar nun eine ganz wesentliche Frage hinter ihm steht. Besonderes Gewicht legten wir darauf, daß im Verhalten zum Seienden im vorhinein Sein verstanden ist. »Sein« ist aber selbst nichts Seiendes, obwohl wir nicht umhin können, sogar bei dieser Aussage zu sagen: Sein »ist« nichts Seiendes. Wir deuteten auch schon an: Wenn Sein nichts Seiendes ist, ist es dann am Ende das Nichts? In gewisser Weise ja, wenn »Nichts« nicht das nihil absolutum, das schlechthinnige Nichts besagt, sondern soviel heißt wie Nicht-Seiendes.

Wenn das Seiende zwar ist, aber nicht das Sein, was »ist« dann mit ihm? Wie kann man dann nach ihm fragen, überhaupt Sein zum Problem machen? So stellt das Sein als solches uns eine ganz eigentümliche Frage, die mit den Kern des Seinsproblems ausmacht, aber so, daß sich dieses dabei zum Weltproblem entrollt. Die Frage, wie es um das Sein als solches bestellt sei, hat nun darin ihre besondere Schärfe, daß in dieser Frage zugleich auch und zuvor gefragt werden muß, wie hier überhaupt noch gefragt werden könne. Hier zeigt sich: Wenn wir dem Sein selbst nachfragen, fragen wir nach dem Grund. Dem Sein nachfragen heißt »gründen«. Das Problem des Grundes ist in der traditionellen Philosophie nur als Satz vom Grunde bekannt, dessen zweideutige Stellung innerhalb der Logik und Metaphysik bekannt ist. Hier aber handelt es sich um das Wesen des Grundes, um die Frage, wie so etwas wie Grund mit der Transzendenz zusammenhängt und inwiefern das In-der-Welt-sein als solches auf Gründe bezogen ist.

Es gilt daher, zunächst auseinanderzulegen das Wesen des

Grundes überhaupt und die ursprünglichen Weisen des Gründens. Damit aber stoßen wir erneut auf das Problem der Welt, und es muß sich zeigen, in welchen wesenhaften Formen des In-der-Welt-seins die Transzendenz ein Gründen ist. Damit aber wird gewonnen der Ursprung für die Möglichkeit der Frage überhaupt, die Möglichkeit des Warum? Das Warum ist aber nicht eine freischwebende Form des Fragens überhaupt, sondern mit zum Wesen der Transzendenz, des In-der-Welt-seins gehörig. Wenn der Grund und die Frage nach dem Warum aber zum Wesen der Transzendenz gehört, dann liegt es im Transzendieren selbst, nach dem Warum zu fragen. Das Transzendieren ist aber immer, sofern es durch die Haltung bestimmt ist, eine Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen. So ist die ursprüngliche Form der Frage nach dem Warum im Verständnis von Sein (des Nichts): Warum ist überhaupt Seiendes und nicht nichts?

Wenn aber Seiendes ist und das gesagt wird, dann ist damit Seiendes offenbar. Was muß aber sein, daß Seiendes offenbar werden kann? Es muß das Nichts geben. Was muß sein, daß es das Nichts gibt? Die Welt oder die Transzendenz. Mit dem Problem des Grundes ist verwachsen dieses Problem des Nichts, das sich dann konzentriert auf die Frage, was das heißt, daß überhaupt so etwas geschieht wie der Einbruch des Daseins, der Transzendenz in das Seiende, dergestalt, daß jetzt erst Seiendes an ihm selbst offenbar werden kann und es je als Ganzes ist.

In eins mit dieser Frage nach dem Seienden und seinem Grund stellt sich die Frage nach den Grundmächten des Seienden, nach dem Walten der Natur im Geschehen der Geschichte. Hier handelt es sich nicht je um die Region Natur und die Region Geschichte im spezifisch ontologischen Sinne, sondern um das Sein der Natur im Geschehen der Geschichte, um den inneren Zusammenhang der Grundmächte des Seins selbst. Wie ist so etwas wie Natur im Ganzen des Seienden, das zugleich geschichtlich ist? Was heißt es, daß im Seienden dergleichen wie Zeit sich zeitigt und Raum sich ausbreitet? All diese Fragen, das

Problem des Grundes und d.h. der Freiheit, das Problem des Nichts, des Einbruchs der Transzendenz in das Seiende, das Seiende im Ganzen nach seinen wesentlichen, je das Ganze durchwaltenden Mächten (nicht Regionen), konzentrieren sich in dem, was wir das Weltproblem nennen.

In der Ordnung des Ansatzes und der Durchführung der Problematik läßt sich das Weltproblem nur stellen in der Weise, daß es dazu gebracht wird, sich aus dem Seinsproblem zu entrollen. Das heißt aber: Das Seinsproblem bedarf zwar einer konkreten Begründung und Ausarbeitung seiner Möglichkeit; das Weltproblem kann aber nicht einfach daran angestückt werden, sondern in der Fundamentalbetrachtung des Seinsproblems muß sich schon der Horizont bilden, in den hinein das Weltproblem sich soll entrollen können. Die Probleme, die sich im Weltproblem konzentrieren, sind alle, ebenso wie das Seinsproblem, in gewisser Weise bekannt und in irgendeiner verbogenen, mißgestalteten Form schon aufgetaucht, wo philosophiert wird.

Gleichwohl muß gesagt werden, daß wir bis jetzt bezüglich des Weltproblems noch völlig im Dunkeln tapen, nicht etwa nur im Hinblick auf die Antworten, sondern vor allem hinsichtlich der spezifischen Struktur der Problematik, die es fordert. Das gilt freilich auch vom Seinsproblem, wenngleich die Tradition hier mehr Anweisungen und Erinnerungen gibt. Daß das Seinsproblem geschichtlich bekannter ist, ist zugleich ein Anzeichen dafür, daß es dem Weltproblem vorangeht, so zwar, daß dieses immer schon mit da ist. Das Weltproblem seinerseits läßt sich, einmal entrollt, nicht isolieren, sondern es bohrt sich nun seinerseits wieder rückläufig gleichsam ein in die Konstruktion des Seinsproblems. Seinsproblem entrollt sich zum Weltproblem, Weltproblem bohrt sich zurück in das Seinsproblem, – das sagt, beide machen die in sich einheitliche Problematik der Philosophie aus.

- b) Im Seins- und Weltproblem bringt sich die Transzendenz zur begrifflichen Ausarbeitung

Was da als einheitliche Problematik des Seins- und Weltproblems aufbricht, ist das Problem der Transzendenz. Der zweite Weg führt demnach gleichfalls zu einem konkreten inhaltlichen Verständnis der Problematik der Philosophie selbst und betrifft nicht nur in erster Linie das formale Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung. Das wahre Verständnis der Philosophie aber macht nun auch deutlicher, was es besagt: Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren. Im Seins- und Weltproblem bringt sich die Transzendenz zur begrifflichen Ausarbeitung.

Aber das besagt nun nicht: Im Philosophieren wird die Transzendenz eigens Thema, so wie eine Wissenschaft ein bestimmtes vorliegendes Gebiet, etwa die Pflanzen, zum Gegenstand der Erforschung macht. Wir sagen nicht: Philosophieren ist Erforschung der Transzendenz, sondern: Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren. Die Ausarbeitung des Seins- und Weltproblems beschreibt nicht die Transzendenz als irgend etwas Vorhandenes; sie beschreibt nicht, weil sie nicht beschreiben kann und kann es nicht, weil Transzendenz sich nicht beschreiben läßt, sofern die Transzendenz nichts ist, was vorliegen könnte wie ein Gegenstand der Wissenschaft.

Die begriffliche Ausarbeitung der Transzendenz ist ein verstehendes Ausbilden des Transzendierens selbst, ist in sich Vollzug des Transzendierens, und zwar ein solcher ureigener Art. Denn Transzendenz geschieht in jedem Dasein als solchem. Hier aber handelt es sich um ein Geschehenlassen der Transzendenz aus und in ihrem Grunde. Sie soll »sich zeigen«, nicht wie ein vorhandenes beschreibbares Gemälde, sondern die Transzendenz zum Phänomen, zum Sichzeigen bringen, heißt, sie sich allererst im Grunde ihres Wesens bilden lassen.

Das ist der eigentliche philosophisch-transzendente Begriff des Phänomens. Es ist eine Oberflächlichkeit, wenn man mit Bezug auf die Erörterungen in »Sein und Zeit« und das dort

über das Phänomen Dargelegte sagt, das Phänomen sei im Grunde auch wie die Sachen und die Dinge. Es ist deshalb eine Oberflächlichkeit, weil der Paragraph, der dort den Begriff des Phänomens und der Phänomenologie entwickelt, ausdrücklich überschrieben ist: Der »Vorbegriff« der Phänomenologie, und weil später eine große Abhandlung über Verstehen als Grundbestimmung der Transzendenz folgt. Der innere Gehalt in der zentralen Bedeutung des Verstehens als Entwurf liegt darin, daß das ursprüngliche Verstehen der Transzendenz als Entwerfen den Charakter der Konstruktion hat. Mit anderen Worten, Philosophieren ist seinem inneren Wesen nach Konstruktion.

Philosophieren ist dieses begreifende, durch Seins- und Weltproblem angezeigte Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde; Philosophieren ist ausdrückliches Transzendieren. Nun ergab sich, daß das Seinsproblem selbst nur möglich ist auf dem Grunde der Weltanschauung als Haltung; denn nur ein In-der-Welt-sein, das von Grund aus sich bestimmt als Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen, kann und muß die Seinsfrage stellen. Zugleich sahen wir: Das Seinsproblem entrollt sich zum Weltproblem. Daran wird nun erst recht offenkundig, daß solche Problematik der Welt selbst nur da möglich ist, wo das In-der-Welt-sein als solches, das Dasein selbst, sich selbst in die Auseinandersetzung mit einbezieht, d. h. in seinem Sein ausdrücklich wird.

Philosophieren als Einheit der Problematik von Sein und Welt, als ausdrückliches Transzendieren, geschieht nur auf dem Grunde der Weltanschauung als Haltung. Philosophieren ist Weltanschauung als Haltung. Aber wir müssen nach dem jetzt Gewonnenen noch wesentlich mehr sagen: Das Philosophieren als ausdrückliches Transzendieren ist ein Geschehenlassen der Transzendenz des Daseins aus ihrem Grunde, d. h. im Philosophieren geschieht die ursprünglichste mögliche Haltung.

*§ 46. Philosophie als Grund-haltung.
Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde*

Philosophieren ist nicht eine Weltanschauung als Haltung unter anderen, sondern sie ist die Grund-haltung schlechthin. Erst im ausdrücklichen Geschehenlassen der Transzendenz, im Aufbrechen der inneren Weite und Ursprünglichkeit derselben öffnen sich die konkreten Möglichkeiten der Haltung. Diese konkreten Möglichkeiten aber bestimmen sich nicht auf dem Wege der Philosophie, sondern aus dem jeweiligen Dasein selbst. Gerade weil aber Philosophieren als ausdrückliches Transzendieren Grund-haltung ist, ist es nicht ihr Wesen und ihre Aufgabe, eine bestimmte Haltung auszubilden, um sie als maßgebend zu verkünden oder gar vermeintlich in die anderen hineinzupflanzen. Je reiner sie sich selbst versteht, je reiner ihr nur liegt am Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde, um so reiner und unmittelbarer genügt sie dem, was sie mit Rücksicht auf faktische Weltanschauungsbildung allein sein kann, für die je faktisch existierenden Menschen Veranlassung zu sein für das Aufbrechen der Möglichkeiten einer Haltung in ihnen. Je ursprünglicher die Philosophie philosophiert, also ein Geschehenlassen der Transzendenz ist, um so freier und unverbindlicher ist sie Mitgeschehenlassen je einer Haltung im Dasein des anderen. Denn das philosophische Dasein ist seinem Wesen nach Mitsein mit anderen. Je unverbindlicher aber in sich die Grund-haltung ist, um so erweckender kann ihr Geschehen sein.

Daraus wird das Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung erst vollends deutlich: Philosophie ist Grund-haltung heißt 1. nur in der Weltanschauung als Haltung ist Philosophieren möglich; 2. das Philosophieren selbst bildet in der gekennzeichneten Weise »die Voraussetzungen« der Möglichkeiten der konkreten Weltanschauung als Haltung aus; 3. es ist selbst aber weder ein exemplarischer thematischer Aufbau einer Weltanschauung, noch gar die Verkündigung einer solchen, sondern Geschehenlassen der Transzendenz aus ihrem Grunde. Philoso-

phieren heißt gerade Ausbilden derjenigen Transzendenz des Daseins, die wir Freiheit nennen, in der alles Wesentliche auf Freiheit gestellt ist. Das Wesen der Philosophie besteht darin, daß sie den Einbruchsspielraum ausbildet für das konkrete geschichtliche, durch Haltung bestimmte Dasein; damit ist sie aber in einem ursprünglichen und genauen Sinne zukünftig. So wie der Mythos für die Philosophie eine wesentliche Erinnerung ist, so ist die Zukunft ihre eigentliche Kraft, alle Gegenwart aber nur die Spitze des Augenblicks, der seine Macht und seinen Reichtum aus zukünftiger Erinnerung nimmt. Es ist wesentlich, daß die Gegenwart allein für sich gegen sich blind ist und daher meint, sie allein sei das Wirkliche, wo sie es gerade nicht ist.

Das Verhältnis von Philosophie und Weltanschauung war zwar allseitig zu klären, aber es ist viel zu reich und verwickelt, als daß es auf eine einfache, glatte Formel zu bringen wäre. In jedem Falle kommen die vulgären Vorstellungen dieses Verhältnisses und die aus solchen Vorstellungen erwachsenden Fragen und Wünsche nicht in die Sphäre des Wesentlichen.

Eins wird aber klar, daß die Philosophie ein betontes Verhältnis zur Weltanschauung als Haltung hat. Aber daraus erwächst nun eine neue Schwierigkeit, wenn wir bedenken, daß wir früher, zu Beginn der Vorlesung, sagten: Das Dasein als solches philosophiert; Philosophieren gehört zum Dasein, sofern es existiert. Nun sagen wir aber: Philosophieren ist nur möglich auf dem Grunde der Weltanschauung als Haltung, also nur in einer Grundform der Weltanschauung, mithin nicht in dem Dasein, dessen In-der-Welt-sein primär als Bergung bestimmt ist.

Bevor wir auf unsere Eingangsthese zum Schluß eingehen, muß kurz auf das Verhältnis der Philosophie als Grundhaltung zum Dasein als Bergung hingewiesen werden. Schon die Interpretation dieser beiden Grundmöglichkeiten zeigte, daß Haltung aus Bergung entsteht, in einem wesensgeschichtlichen Zusammenhang mit ihr steht und immer bleibt. Das besagt:

Einerseits ist die Bergung, das mythische Dasein als das vorphilosophische im strengen Sinne, wesensnotwendig bleibende Erinnerung der Philosophie als Grundhaltung; gerade weil diese in sich etwas anderes ist auf Grund einer Geschichte, bleibt die Philosophie auf den Mythos zurückbezogen. Was das heißt im einzelnen, ist hier nicht zu erörtern.

Andererseits aber ist die Philosophie als Grundhaltung notwendig für jede Weltanschauung als Bergung ein Ärgernis. Man darf dieses Verhältnis weder verschleiern noch abschwächen; versucht man es, dann versteht man weder sich selbst als in der Bergung existierend, noch versteht man die Philosophie. Nur wenn die Philosophie als Grundhaltung für die Weltanschauung als Bergung zum wirklichen Ärgernis und Stein des Anstoßes wird, nur dann kommt die Philosophie in die Lage, in der unverbindlichen, freien Weise der Veranlassung selbst der Bergung einen Dienst zu erweisen, und sei es nur den, daß sie sich dessen erinnert, auf einem wesenhaft Anderen den Halt zu haben als jede Haltung. Wie steht es nun aber angesichts der genaueren Klärung des Wesens des Philosophierens um die Eingangsthese, daß zum Dasein als solchem Philosophieren gehört? Müssen wir diese These jetzt nicht zurücknehmen, wenn anders Philosophieren nur als Haltung möglich ist? In der Tat, wir müssen die These zurücknehmen; sie wurde ausgesprochen, damit wir sie ausdrücklich jetzt zurücknehmen können. Denn in diesem ausdrücklichen Zurücknehmen sehen wir etwas Wesentliches: daß der Philosophierende sich ausdrücklich in die durch Haltung bestimmte Existenzweise verlegen muß, daß das Philosophieren nicht nur so im allgemeinen irgendwo unbestimmt oder an sich passiert. Wenn wir am Anfang so dahin sagten, Philosophieren gehört zum Dasein, so haben wir dabei vergessen, daß wir im Grunde unser durch Haltung jedenfalls mitbestimmtes Dasein meinten.

Wir sagen: Zum Wesen des Philosophierens gehört der ausdrückliche Einsprung in die Weltanschauung als Haltung und nur so die Möglichkeit des Geschehenlassens der Transzendenz

aus dem Grunde. Dieser Einsprung des Philosophierens in die Transzendenz aus dem Grunde ist aber notwendig der Einsprung in die eigene Geschichtlichkeit. Je geschichtlicher und ursprünglicher das philosophierende Dasein seine konkrete Transzendenz gewinnt, umso wesentlicher wird es. Das ist es an der Philosophie, was der vulgäre Verstand – und wenn er gar noch Philosophie zur Wissenschaft degradiert – am wenigsten begreift, daß mit der Ausbildung der höchsten und allgemeinsten Probleme wie Sein und Welt notwendig zusammengehen soll der Einsprung in die konkrete geschichtliche Lage.

In eins aber geht der Einsprung in die Leidenschaft des Begriffes, der Konstruktion der Transzendenz, Ursprünglichkeit und Strenge der Erkenntnis, wie sie Wissenschaft nie haben kann. Für die Wissenschaft der Philosophie kämpfen, heißt nicht nur sich selbst als vermeintlichen Philosophen mißverstehen, sondern die Philosophie selbst degradieren, damit aber das Dasein selbst um eine seiner höchsten Möglichkeiten berauben und an deren Stelle ein Hirngespinnst setzen.

Daß wir diesen Wesenscharakter der Philosophie so wenig begreifen, hängt nicht nur daran, daß die Problematik von Sein und Welt nicht hinreichend geklärt ist, sondern daß wir nicht sehen, daß es sich hier bei dieser Frage ganz und gar nicht um eine private und persönliche Angelegenheit der Philosophen handelt, sondern um nichts Geringeres als um das Problem der Wahrheit der Philosophie.

Es ist aber einleuchtend, daß dieses Problem erst konkret erwachsen kann aus dem Seins- und Weltproblem in ihrer Einheit. Dieses Problem der Wahrheit aber ist das Wahrheitsproblem im Ganzen, d.h. die Frage der Wesenszugehörigkeit von Wahrheit zur Transzendenz. (Erst auf dem Grunde dieses ursprünglichen Wahrheitsproblems stellt sich die Frage nach wissenschaftlicher Wahrheit und wird eine philosophische Auslegung der Wissenschaft möglich).

Das Wahrheitsproblem in dieser ursprünglichen Weite sollte uns auf dem dritten Wege erwachsen. Was gemeinhin als Logik

behandelt wird, hat hier seine Stelle, auch die mythische Wahrheit als Göttin (vgl. oben S. 385). Es wäre zu zeigen, daß jedes dieser Probleme, das Seinsproblem, das Weltproblem und das Wahrheitsproblem, das Ganze der Philosophie ausmacht und daß es ein innerer Verderb der Philosophie ist, wenn man sie an fest ausgeformten überlieferten Disziplinen orientiert und aus diesen die Probleme sich vorgeben läßt, statt die innere Notwendigkeit der Architektonik der Philosophie aus dem inneren Gehalt ihrer Grundproblematik zu gewinnen.

Die beiden Wege, die wir gegangen sind, sollten uns dazu verhelfen, das Wesen der Philosophie aufzuhellen, und zwar mit Rücksicht auf die zwei Mächte, die unser Dasein an der Universität bestimmen, ob wir es wollen oder nicht, Wissenschaft und Führerschaft bzw. Weltanschauung.

Wissenschaft ist nur möglich als Philosophie; diese aber als ausdrückliches Transzendieren – Grundhaltung – gibt die ursprüngliche Möglichkeit der Veranlassung, das je eigene In-der-Welt-sein nach seinem Halt und seiner Haltung zu befragen. Philosophieren als Geschehenlassen der Transzendenz ist die Befreiung des Daseins. Befreit wird die Freiheit desselben, und Freiheit ist nur in der Befreiung.

Im Geschehenlassen der Transzendenz als Philosophieren liegt die ursprüngliche Gelassenheit des Daseins (vgl. oben: Seinlassen), das Vertrauen des Menschen zum Da-sein in ihm und zu dessen Möglichkeiten. Hieraus allein erwächst die echte Kraft der Zuwendung zum Seienden, die alle Haltung als Auseinandersetzung mit dem Seienden innerlich fordert. Mit dem Philosophieren beginnt die Wanderung auf den Höhen des Höhenzuges der Großen. Und wenn wir uns zuweilen wundern, daß diese nicht und nicht mehr wirken, dann vergessen wir dabei, daß Großes nur auf Großes wirkt. Wenn wir das aber verstehen, dann erinnern wir uns daran, daß es unwesentlich ist, ob wir über Zeitgenossen oder andere obsiegen oder nicht, sondern daß wir uns selbst innere Größe verschaffen müssen dadurch, daß wir unsere eigenen Grillen besiegen.

NACHWORT DER HERAUSGEBER

Die hier erstmals veröffentlichte Vorlesung »Einleitung in die Philosophie« hielt Martin Heidegger vierstündig im Wintersemester 1928/29 an der Universität Freiburg.

Die Edition ist aus drei Vorlagen entstanden: einer Photokopie des handschriftlichen Manuskripts von Heidegger, einer – im großen zuverlässigen – Schreibmaschinenabschrift von Frau Hildegard Feick und einer, von Heidegger autorisierten, Vorlesungsnachschrift von Simon Moser. In wenigen Zweifelsfällen konnte die – allerdings nicht vollständige – handschriftliche Mitschrift von Eugen Fink herangezogen werden.

Das Manuskript der »Einleitung in die Philosophie« umfaßt 106 Quartblätter, die im Querformat beschrieben sind. Links steht der durchlaufende Text, rechts stehen Zusätze, Einschübe, Verweise, die zum Teil vermutlich nach Abhaltung der Vorlesung geschrieben worden sind. Zwischen den nummerierten Seiten finden sich zahlreiche Blätter, die Ergänzungen, Zusammenfassungen oder Rekapitulationen enthalten. Ein Beilagenheft mit Notizzetteln ergänzt die Unterlagen für die Edition.

Aufgabe der Herausgeber war es, aus den divergierenden Vorlagen unter Einbeziehung der separaten Notizen einen einheitlichen Text zu erstellen. Während das Manuskript von Heidegger in knappem, konzentriertem Stil abgefaßt ist und über Passagen hin nur aus Stichworten besteht, ist die Vorlesungsnachschrift ausführlicher und reichhaltiger. Aus ihr geht hervor, wie Heidegger sich um Erläuterung seines Denkens bemüht hat.

So ließ es sich nicht ganz vermeiden, daß der Text dieser Ausgabe verschiedene Stilmomente aufweist, je nachdem ob er die ursprüngliche Heideggersche Diktion des Manuskripts zur Grundlage hat oder aber den weiter ausholenden mündlichen Vortrag, wie er in der Nachschrift erhalten ist. Auf sie wurde

dann zurückgegriffen, wenn das Manuskript nur aus Stichworten besteht, oder wenn dort Gedanken entwickelt werden, die nicht im Manuskript enthalten sind.

Heidegger hatte die »Einleitung in die Philosophie« in drei Abschnitte – »Stadien« bzw. »Wege« – gegliedert: Philosophie und Wissenschaft, Philosophie und Weltanschauung, Philosophie und Geschichte. Der zweite Abschnitt gewann an Umfang durch eine eingehende Erörterung des Weltbegriffs von Kant, von der aber mehr als zwanzig Seiten nicht vorgetragen wurden. Der dritte Abschnitt kam nicht zur Ausführung.

Gemäß Heideggers Leitsätzen für die Edition seiner Vorlesungen wurde eine detaillierte Gliederung des Textes vorgenommen, die sich im Inhaltsverzeichnis spiegelt. Abgesehen von der oben erwähnten Aufteilung der Vorlesung stammen die Überschriften von den Herausgebern. Die Zeichensetzung wurde den derzeit geltenden Regeln angepaßt. Die Zitate sowie Literaturangaben wurden verifiziert bzw. vervollständigt.

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Dr. Hermann Heidegger, Herrn Professor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann und vor allem Herrn Dr. Hartmut Tietjen für bereitwillige Unterstützung und Beratung. Besonders danke ich den Mitarbeitern des Studium generale der Universität Mainz für ihre ausdauernde Hilfe. Ferner sei Herrn cand. phil. Peter von Ruckteschell für sorgsame Korrekturarbeit gedankt.

Mainz, im Juli 1996

Ina Saame-Speidel

